مقدمه ابن خلدون

عبدالرحمن بن خلدون

جلد اول

ترجمه

محمد پروین گنابادی

عبدالرحمن بن خلدون

مقدمه ابن خلدون

جلد اول

مترجم

محمد پروین گنابادی

Ketabnak.Com

مقدمه ابن خلدون (جلد اول)

نویسنده: عبدالرحمن بن خلدون (۷۳۲ – ۸۰۸ ه . ق)

مترجم: محمد پروین گنابادی (۱۲۸۲ – ۱۳۵۷ ه . ش)

چاپ نخست: ۱۳۳۶

نشر الکترونیک: تیر ماه ۱۳۹۰

آماده سازی:

http://bertrandrussell.mihanblog.com

farhad_1984@ymail.com

فهرست مندرجات

مقدمه مترجم (چاپ اول)

در اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۴ به اینجانب پیشنهاد شد که مقدمه ابن خلدون را بفارسی برگردانم.

نگارنده با نداشتن وسایل لازم و کسالت مزاج این پیشنهاد را پذیرفتم و از ایزد متعال و ارواح بزرگان راه حق و صاحبدلان همت خواستم که مرا درین وظیفه بزرگ توفیق بخشند، چون از دیر زمانی باین شاهکار عالم دانش اسلامی دلبستگی داشتم و گاهی برخی از مطالب آن را بعنوان استشهاد در ضمن مقالاتی ترجمه کرده بودم، اما به هیچ رو متوجه نشده بودم که در چنین کتابی ممکنست اغلاط فراوان دیده شود و میان چاپهای گوناگون آن اختلافات فاحشی وجود داشته باشد.

ازینرو نخست از روی چاپ «المطبعة الازهریة» که در سال ۱۳۴۸ هجری مطابق ۱۹۳۰ میلادی منتشر شده است شروع بترجمه کردم، ولی دیری نگذشت که متوجه شدم این چاپ مغلوط است و ناگزیر درصدد تهیه چاپ دیگری بر آمدم و چاپ «المطبعة البهیة المصریة» را بدست آوردم. اما این چاپ هم خالی از غلط نبود و با چاپ نخست اختلافات بسیار داشت.

سپس چاپ معربی که در «مطبعة الکشاف» بیروت به طبع رسیده است به دستم رسید.

در این چاپ هم همان اغلاط و اختلافات مشاهده میشد و حتی گاهی در ضمن فصول سطوری افتادگی داشت و یکی دو فصل نیز در آن دیده نمیشد.

آنگاه به چاپ مصحح نصر هورینی که بسال ۱۲۷۴ هجری طبع شده است دست یافتم و مشاهده کردم درین چاپ نیز همانگونه اختلافات وجود دارد و ضمنا آگاه شدم که مقدمه بفرانسه نیز ترجمه شده است و این ترجمه در کتابخانه ملی موجود است، بکتابخانه مزبور مراجعه کردم ولی متأسفانه در آن کتابخانه از سه جلد ترجمه مقدمه، فقط جلد اول آن وجود داشت و معلوم شد بارون دسلان[1] آنرا از روی چاپ پاریس که باهتمام خاورشناس فرانسوی کاترمر[2] در سال ۱۸۵۸ در سه جلد انتشار یافته ترجمه و آنرا با چاپ بولاق و چند نسخه خطی مقابله کرده است. ناگزیر برای بدست آوردن چاپ پاریس و چاپ بولاق که اصح نسخ چاپ مصر است به کتابخانه‌های مجلس سنا و دانشکده حقوق رفتم. در کتابخانه مجلس سنا بچاپهای یاد کرده دست یافتم و در کتابخانه دانشکده حقوق هم چاپ پاریس و هم بقیه مجلدات ترجمه فرانسه آن وجود داشت.

1 -Baron de Slane.

2 -Quatremere.

درین هنگام که ثلث کتاب ترجمه شده بود بر آن شدم که قسمتهای ترجمه شده را با چاپ پاریس مقابله کنم و پیش از ترجمه بقیه کتاب نیز نخست مقابله تمام فصول را بپایان رسانم و آنگاه بترجمه آنها بپردازم. باری پس از مقابله باختلافات و اغلاط غریبی برخوردم و آنها را در حواشی چاپ الکشاف قید کردم و علاوه بر این فهارسی از اختلافات نسخ چاپی که در دسترس من بود تهیه کردم که بحث در آنها مایه ملال خاطر خواننده است و برای احتراز از تفصیل سخن در اینجا نمونه اندکی از آنها را ذیل عنوان صحیح و غلط نقل میکنم:

غلط	صحیح	غلط	صحیح
فلا یغرب	فلا یعزب	السیمهٔ	الشیمهٔ
لا یقام	لا یقاوم	ابلهٔ	ابلمهٔ
دهاء	دهماء	مکسعهٔ	مکسبهٔ
ابن الرفیق	ابن الرقیق	تبعاله	بفعاله
اسندی	اسدی	فهی الوزیر	فهی للوزیر
الخارج	الخراج	و یتبها	و یثبتها
مداثر	مداشر	الحصول	الحصون
بح	ثبج	غفلهٔ	عفهٔ
قد	ثم	اعمال	اعمار
ازیاح	ازیاج	ابن سام	ابن بسام
براری	برابی	بنی طفح	بنی طغج
یوجد	بوجه	علات	غلات
ذر ابعاد	ذو ابعاد	رقوف	وقوف
متعلفهٔ	متعقلهٔ	صوبخ، صونج، طریح	طریخ
استبدائها	استبدادها	المسایح السور ماهی،	
مولانا	تولانا	المسایج السور ماهی،	
بناله	بنائه	المایح السور ماهی	المالح السور ماهی
تلونت	تلوثت		

ولی در چاپ پاریس کاترمر «المالح» را بصورت نسخه بدل و در حاشیه آورده و «المایح» را که غلط است در متن چاپ کرده است. ازین‌ها مهم‌تر کلمه «سنت انجل» بصورت «سمت الجبل» چاپ شده است، و صدها غلط و نسخه بدل دیگر. گذشته از اینها در نسخه چاپ پاریس چندین عبارت و حتی فصل اضافی مشاهده میشود که اینک تفاوتهای مهم چاپ مزبور را از کتاب «دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون» عینا بنظر خوانندگان میرسانم:

۱- در باب سوم بعد از فصل «راه یافتن فساد بدولت» فصلی است «درباره اینکه نخست دایره فرمانروائی دولت توسعه می‌یابد و به منتهای توسعه میرسد آنگاه مرحله بمرحله کوچک و محدود میشود تا سرانجام در سراشیب زوال و اضمحلال سقوط میکند».

(مجلد دوم، ص ۱۱۴- ۱۱۷)

۲- در اول باب ششم پیش از فصل «دانش و تعلیم در اجتماع بشری امری طبیعی است» فصلی است «درباره اندیشه انسانی».

(مجلد دوم، ص ۳۶۳)

۳- در همان باب پس از فصل یاد کرده فصلی است «درباره اینکه حوادث عقلی باندیشه کمال میپذیرد».

۴- و پس از این فصل، فصل دیگری «درباره عقل تجربی و چگونگی حدوث آن».

۵- و پس از آن فصلی «در علوم بشر و علوم ملائکهٔ».

۶- و آنگاه فصلی «در علوم پیامبران».

۷- و سپس فصلی «در اینکه انسان ذاتاً جاهل است و از راه اکتساب عالم میشود». فصول ششگانه مزبور دوازده صفحه از مجلد دوم، صفحات ۳۶۴ تا ۳۷۶ را گرفته است.

۸- در باب ششم بعد از فصل «دانش کلام» فصلی است «در کشف حقیقت از متشابه در کتاب و سنت و عقاید اهل سنت و بدعت گذاران درین باره».

(مجلد سوم، ص ۴۴- ۵۹)

۹- در همین باب بعد از فصل «در اینکه تألیفات فراوان در علوم مانعی در راه تحصیل میشود» فصلی است «در موضوعات و مقاصدی که سزاست درباره آنها تألیف کنند و جز آنها را فرو گذارند».

(مجلد سوم، ص ۲۷۴- ۲۷۸)

۱۰- در همان باب بعد از فصل «بیشتر عالمان اسلام از ملتهای غیر عرب بوده‌اند» فصلی است «درباره اینکه اگر کسی در مهد غیر عرب پرورش یابد و نخست زبانی بجز عربی فرا گیرد برای وی فرا گرفتن علوم از زبان عربی دشوار خواهد بود».

(مجلد سوم، ص ۲۷۴- ۲۷۸)

۱۱- هم در باب ششم پس از فصل «ملکه شعر و شاعری در نتیجه محفوظات بسیار حاصـل میشـود» فصلی است «در بیان سخن مطبوع و مصنوع و چگونگی مهارت در مصنوع و عجز در آن».

(مجلد سوم، ص ۲۵۱ ۳۵۷)

گذشته از اینها باید توجه داشت که طبع پاریس مشتمل بر مطالب اضافی بسیاریست کـه در چاپهـای مصر و بیروت آن اضافات وجود ندارد و مهمترین مطالب اضافی مزبور را در فصول ذیل میتوانیم بیابیم:

فصل خط، فصل تصوف، فصل سیمیاء و فصل لغت. بعلاوه فصل حدیث در طبع پاریس با چاپهای مصر و بیروت اختلافات فاحشی دارد خواه از لحاظ تفصیل موضوع و خواه از نظر ترتیب ذکر مطالب (دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون، ص ۱۱۴- ۱۱۶).

چنانکه ملاحظه میشود هم اکنون دانشمندان مصری باختلافات مزبور متوجه شده و کلیات آنها را نام بردهاند و من درین ترجمه کوشیدهام تا کلیه این اضافات را ترجمه کنم و در بعضی موارد قلیل هـم عبـارات اضافی و یکی دو فصل در چاپهای مصر دیده میشود که در چاپ پاریس نیست چنانکه در مقدمه خود مؤلف قسمتی راجع به نسخه فاس در حواشی چاپهای مصر هست که در چاپ پاریس این قسـمت وجـود نـدارد و من این اضافات را نیز ترجمه کردهام تا هیچگونه نقصانی درین ترجمه روی ندهد.

چاپ دار الکتاب اللبنانی

پس از پایان یافتن ترجمه فارسی و در ضمن چاپ، بنگاه ترجمه و نشر کتـاب نسـخه چـاپی جدیـدی خریداری کرد که در سال ۱۹۵۶ در پنج جلد در لبنان منتشر شده و اخیراً به تهران رسیده است تا مگـر در ضمن چاپ مورد استفاده واقع شود. این چاپ با اندکی اختلاف مطابق چاپ بولاق اسـت و بـا چـاپ پـاریس مقابله نشده است، ولی از لحاظ کاغذ و چاپ و جلد زیبا بر تمـام چاپهـا برتـری دارد و مخصوصـا مهمتـرین مزیت آن اینست که دارای فهرستهای گوناگونی است از قبیل: فهرست موضـوعات، فهرسـت اعـلام رجـال و نساء، فهرست ملتها و قبایل و دولتها و خاندانها، فهرست شهرها و امکنه جغرافیائی، فهرست کواکب و نجوم و برجهای فلکی، فهرست حیوان، فهرست گیاه، فهرست معادن و جواهر و احجار کریمه، فهرست اسماء کتـب، فهرست آیات قرآن و احادیث نبودی، فهرست مواد کتاب. گذشته ازین ناشر کلیه منابع تحقیق را در باره ابن خلدون و آثار وی خواه عربی و خواه اروپائی معرفی کرده است، ولی چون متن کتاب تصـحیح نشـده همـان اغلاطی که در سراسر فصل جغرافیا و دیگر فصول وجود دارد در فهرستها هم تکرار گردیده و بلکه اشتباهات دیگری نیز بر آنها افزوده شده است چنانکه در فهرست موضوعات کلمههای غلط «صونج» و «مسایج» بعنوان موضوعهای علمی معرفی شدهاند و در فهرست اسماء رجال «ابن الرفیق» کـه محـرف «ابـن الرقیـق» اسـت شخص مستقلی بشمار آمده است، همچنین در همان فهرست «ساریهٔ بن زنیم» یکتن و همان ساریه کـه در حدیث بوی خطاب شده است: یا ساریهٔ الجبل، شخصی دیگر ذیل عنوان «ساریهٔ الجبل» قلمداد شده است و

باز در فهرست اعلام «عناق ابی بردهٔ» شخصی بشمار آمده در صورتی که ابو بردهٔ از صحابه و عناق بزغاله او بوده که داستان آن معروف است.

همچنین بنام شخصی ذیل عنوان «کسری عبد المسیح» بر میخوریم در صورتی که کسری نام انوشیروان و عبد المسیح نام شخص دیگریست، و در فهرست ملتها و قبایل «جوکیهٔ» بغلط «حوکیهٔ» چاپ شده و «شاویهٔ» که بمعنی چوپان است جزو قبایل یا ملتها یا دولتها یا خاندانها (؟) بحساب آمده است.

در فهرست شهرها و امکنه جغرافیائی، ترکیب «کما مر» (بمعنی چنانکه گذشت) و «کنباص» (بمعنی راهنامه ملاح) و «یسامت» فعل مضارع که به غلط «یسامث» چاپ شده بصورت «یسامث اشبونهٔ» جزو نام شهرها و در فهرست نبات، عسل و ماءالورد (گلاب) جزو گیاهان و در فهرست معادن «شبرم» و «عرطنیثا» و «عشر» و «لاعیهٔ» و «مازریون» و «فلجلشت» و «فربیون» و «ماهودانه» که جزو یتوعات‌اند و خود یتوعات که از گیاههای طبی معروف‌اند در شمار احجار آمده است.

علت وجود برخی از اغلاط

بسیاری از مصححان که به اسلوب نگارش و طرز فکر مؤلف آشنا نبوده‌اند بنابر مثل معروف «شغلتنا» را «شدرستنا» کرده‌اند. برای روشن شدن ذهن خوانندگان متذکر میشوم که ابن خلدون در اسلوب نگارش خود پای بند برخی از قواعد صرفی نبوده یعنی در مورد افعال مزید فیه عربی که متکی بر سماع است و هر کسی نمیتواند هر فعل مجردی را بیکی از بابهای مزید فیه ببرد، ابن خلدون مانند بیشتر ملتهای غیر عرب مصادری از بابهای مزید فیه برای معانی خاصی بکار برده است، بویژه که وی چون بنیان گذار دانش نوینی بوده و علم اجتماع یا سوسیولژی را نخستین بار تدوین کرده است ناگزیر بکلمات و تعبیرات تازه‌ای نیازمند بوده است، چنانکه مثلا در موضوع «مرحله پیری و انحطاط دولت» ص ۱۷۱ چاپ الکشاف، کلمه «تخلق» را بمعنی کهنگی و فرسودگی دولت عطف بر «هرم» بدینسان «هرم الدوله و تخلقها» بکار برده است و چون فعل مجرد «خلق» در باب «تفعل» بمعنی کهنگی نیامده بلکه درین باب دارای معانی دیگریست که مناسب این مقام نیست در چاپ (ب) ص ۱۲۰ و برخی از چاپهای دیگر بجای «تخلقها» صورت «تخلفها» چاپ شده است، در صورتی که صورت نخستین بسیار مناسبتر است. همچنین در صفحه ۴۸۰ چاپ (ک) «تنقیل» را بمعنی «نقل» بکار برده است که استنساخ کتب باشد و چون باب تفعیل «نقل» بدین معنی نیامده در چاپهای (ب) ص ۳۳۶ و (ا) ص ۴۰۲ بجای تنقیل «تلقین» چاپ شده است در صورتی که صورت اخیر به هیچ رو مناسب مقام نیست. گذشته از اینها ابن خلدون «انحفظ» و «کسب» بکار برده است که قیاسا فعل «حفظ» را به انفعال و کسب را به تفعیل نبرده‌اند.

ولی مؤلف همچنانکه یاد کردیم درین گونه موارد طرز تعبیر خود را برین گونه قواعد ترجیح میداده و به فلسفه اصلی بردن ابواب مجرد بمزید فیه توجه داشته است که توسعه لغت بوده است.

همچنین مؤلف در مبحث علم اجتماع بارها کلمه «حاجی» را مبتکرا بمعنی شهرنشین در برابر بادیه‌نشین بکار برده است و حتما کلمه مزبور قبلا بدین مفهوم علمی بکار نرفته است هر چند قیاسا هم صحیح است، زیرا «حاجی» اسم فاعل از «حجا بالمکان» (در مکان اقامت گزید) میباشد. باری بیشتر اغلاط مزبور ازین ناشی شده است که استنساخ کنندگان و مصححان مقدمه بطرز تعبیر مؤلف آشنا نبوده‌اند، بویژه که مؤلف بطور کلی بقوانین فصاحت و بلاغت عرب آشنائی کامل داشته و از نویسندگان توانا و فصیح عرب بشمار میرفته است و در ایجاز سخن کار را بجائی میرساند که در برخی از موارد چندین فصل یک تاریخ را در چند عبارت فشرده تعبیر میکند و بالنتیجه گاهی این ایجاز مخل میشود و ازینرو دسلان[1] از آوردن ضمایر بسیار و این نوع ایجاز شکایت آغاز کرده است. ولی برخی از نویسندگان مصری گفتار دسلان را رد کرده و گفته‌اند دشواری و ابهام ترجمه دسلان در همه جا مربوط به متن اصلی نیست[2]. البته نمیتوان انکار کرد که دسلان گاهی برخی از آیات قرآن را جزو عبارات متن ترجمه کرده ولی با این همه در ترجمه مقدمه دقت فراوان کرده است و متن مقدمه ابن خلدون هم خالی از ایجاز مخل و اطناب ممل نیست.

در هر حال قدرت بیان مؤلف انکار ناپذیر است، بویژه که وی دیباچه کتاب را از صفحه یک تا صفحه شانزدهم همین ترجمه یعنی تا آغاز «مقدمه» به نثر مسجع اندلسی نگاشته که با نثر مسجع دیگر کشورهای عربی زبان یا نثر مشرق تفاوت بسیار دارد، یعنی درین شیوه نثر مسجع آخر جمله‌ها دو بدو متوازن یا مقفی نیست بلکه گاهی حداکثر تا بیست جمله همه دارای یک نوع سجع هستند و مؤلف در چنین دیباچه متکلفانه و چنین شیوه دشواری اندیشه‌های نوین خود را درباره علم اجتماع و انتقاد از تاریخ‌های گذشته و لزوم تجزیه و تحلیل وقایع و بیان علل و اسباب آنها در نهایت استادی تعبیر کرده است.

ضمناً لازمست متذکر شوم که چون نثر مقدمه ابن خلدون به زبان عربی مغرب (اندلس و افریقیه) است بسیاری از تعبیرات آن برای کسانیکه بیشتر در متون مشرق تتبع کرده‌اند دشوار و نامفهوم میباشد و چون بارون دسلان مترجم مقدمه به فرانسه به زبان عربی الجزیره و مراکش آشنائی داشته بسیاری ازین مشکلات را حل کرده است (و من در حاشیه به بعضی از آنها اشاره کرده‌ام) ازینرو حقا باید بگویم که سه جلد ترجمه دسلان و مخصوصاً کتاب ذیل قوامیس العرب تألیف دزی در ترجمه این کتاب بفارسی، بسیار مورد استفاده واقع شده است.

گذشته از این کاتبان و مصححان به این نکته توجه نداشته‌اند که کلمات و الفاظ هم مانند کلیه شئون اجتماعی بشر دستخوش تحول و تغییراند و از این رو دانشمندان علم لغت نه تنها لغات هر ناحیه یک کشور و هر عصری را مورد تفحص دقیق قرار میدهند تا معانی مصطلح آنها را در آن ناحیه و در آن عصر بیابند بلکه چون لغات و کلماتی را که یک نویسنده یا شاعر در عصر خاصی بکار میبرد ممکنست از لحاظ مفهوم و

۱- رجوع به ترجمه دسلان ج ۱ ص ۱۱۲ شود.

۲- رجوع به «ابن خلدون، حیاته و تراثه الفکری» ص ۱۷۹ شود.

تعبیر با لغات معاصران او در همان عصر متفاوت یافت، لازم میشمرند فرهنگهای خاصی برای آثار هر شاعر و نویسنده‌ای تدوین شود تا مردم بزبان و تعبیرات خاص هر یک آشنا گردند، چنانکه مثلا ابـن خلـدون کلمـه «عمران» را که مفاهیم تعمیر و عمارت و معمور و خلاصه آبادانی را میرساند بمعنی اجتماع بمعنی اعم بکـار برده، یا از کلمه «عصبیت» مفهوم وسیعی اراده کرده که در حقیقت با تشکیلات حزبی دوران معاصر تطبیق میشود، و البته این مفهوم را نخست از نفوذ ایلی رؤسای قبایل بادیه‌نشین آغـاز میکنـد و آنگـاه آنـرا در هـر نفوذی که فرد در اجتماع کسب میکند خواه نژادی باشد یا دینی یا سیاسی تعمیم میدهد و معتقد است که هیچ دعوت دینی یا سیاسی و هیچ جنبش و تحـولی در اجتمـاع بـدون چنـین عصـبیتی حاصـل نمیشـود. همچنین وی کلمه «ابنیهٔ» را بمعنی خیمه‌ها و «مصانع» را بجای ابنیـه و سـاختمانها و «عـوارض ذاتـی» را بمفهوم قوانین و خواص یک دانش بکار میبرد و در نسبت به کلمـه خلافـت «خلافیـهٔ» اسـتعمال میکنـد و «کلمات حدثانیهٔ» را که ابن جبیر هم بکار برده بمعنی اخبار غیبی بکار میبرد. با همه اینها عامل دیگری هم ممکنست در اختلاف نسخ آثار نویسنده یا شاعری مؤثر باشد که بهیچ یک از عوامل یاد کرده مربوط نباشـد، بلکه بتحول فکری و تغییر نظر خود مؤلف وابستگی داشته باشد و آن اینست که ما مشاهده میکنیم در عصر حاضر که صنعت چاپ متداولست و آثار نویسندگان و دانشمندان بچاپ میرسد پس از چندی نظر مؤلـف در همان موضوعی که قبلا آنرا چاپ کرده است تغییر میکند و اندیشه‌ها و نظریه‌های تازه‌تـر و بهتـری بـرای او حاصل میشود، ازینرو در چاپهای بعدی همان کتاب تجدید نظر میکند.

در روزگار گذشته که آثار مؤلفان خطی بوده است نیز همین خصوصیت وجود داشته و مثلا مؤلـف در نسخ بعدی تألیف خود حتما تغییراتی میداده و آنها را بشـاگردان خـود یـا خطاطـان القـاء میکـرده اسـت و بالنتیجه این همه اختلافات در نسخ خطی مشاهده میشود، چنانکه در ضمن ترجمه احـوال مؤلـف خـواهیم دید که وی هنگامی که در مصر میزیسته در فصول مقدمه تغییراتی داده است و بنابرین نمیتوان بطور قطـع اختلافات نسخ خطی قدیم را که بعدها از روی آنها خواهی نخواهی چاپهای مختلف هم بوجـود آمـده اسـت تنها متوجه کاتبان و خطاطان یا مطابع و مصححان دانست، بویژه که مصححان بـه اسـلوب علمـی تصـحیح آشنائی نداشته باشند.

ابن خلدون و ملیت عرب

موضوع مهمی که در مقدمه جلب توجه میکند اینست که ابن خلدون در فصول چندی قوم عرب را از نظر مقایسه با اقوام و طوایف دیگر عقب مانده و بی‌استعداد و خلاصه دور از تمـدن خوانـده اسـت و بهمـین سبب درین عصر که مسئله ملیت در میان همه اقوام بشر جنـبش‌هـای بزرگـی پدیـد آورده اسـت برخـی از ملتهای عرب مؤلف را مورد نکوهش قرار داده‌اند. اینست که ابـو خلـدون سـاطع الحصـری نویسـنده معاصـر مصری در کتاب «دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون» معتقد است که منظور مؤلف تنها عرب بادیه‌نشین بوده نه

قوم عرب بطور کلی[۱] و درباره این موضوع از لحاظ لغوی و تفاوت میان عرب و عربی و اعراب و اعرابی به بحث مفصلی پرداخته است و مینویسد «نتایج سوئی که از تعبیر غلط کلمه عرب ببار آمده در کشور عراق ببارزترین وضعی نمودار گردیده است، زیرا وزیر معارف آن کشور در یک سخنرانی که در حضور معلمان آن کشور ایراد کرده کورکورانه بر ابن خلدون تاخته است بگمان اینکه وی دشمن عرب بوده و اظهار کرده است که باید کتب او را سوخت و قبر او را بنام ملیت (؟) نبش کرد». اما با همه دلایلی که مؤلف مزبور آورده چنانکه در همین ترجمه خوانندگان ملاحظه خواهند کرد کاملا نمیتوان این منظور را تأیید کرد.

بخصوص که امویان و عباسیان با وجود صراحت آیه کریمه إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أَتْقاكُمْ ۴۹: ۱۳ مسئله برتری نژادی عرب را پیش آوردند و ملل غیر عرب را تحقیر میکردند. ازینرو نهضت بزرگ شعوبیه آغاز گردید و اقوام غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و جز آنان کینه عرب را در دل گرفتند و با اعتقاد باصول مقدس اسلام هر ملتی در صدد استقلال کشور خویش بر آمد و بالنتیجه خلافت بزرگ عباسیان واژگون گردید.

بنابرین ابن خلدون هم که از مردم اندلس بود و چنانکه در شرح حال او خواهیم دید حتی در نسب حضرمی وی هم تردید حاصل شده با آن همه نبوغ و اندیشه روشن حتما تحت تأثیر نهضت بزرگ شعوبی واقع شده است. در عین حال که باصول و مبانی اسلام اعتقاد کامل داشته و حتی غالیان (غلات) و شیعیان را هم بدعت گذار میخوانده است، و از سوی دیگر مؤلف مخصوصاً در موارد بسیاری ایرانیان را به عظمت نام برده است.

باری عقاید خصوصی مؤلف خواه از نظر مخالفت وی با اعراب، چه قوم عرب بطور کلی یا عرب بادیه‌نشین بقول نویسنده مزبور، و خواه از لحاظ تعصب وی در مذهب تسنن از اهمیت نظریات علمی وی نمیکاهد و امیدوارم خوانندگان با صرف نظر از معتقدات شخصی مؤلف به افکار و ابتکارات اجتماعی و تاریخی او که مبتنی بر اصول علمی است در نگرند.

در خاتمه یادآور میشوم که با همه دقت و مواظبتی که برای ترجمه صحیح این کتاب نفیس بکار رفت و مدت دو سال شب و روز درین هدف بزرگ رنج بردم و کوششها کردم باز هم نمیتوانم بطور قطع ادعا کنم که سهوی نرفته و مرتکب خطائی نشده‌ام و البته برای ترجمه‌ای کاملاً مطمئن سالها وقت لازمست. ازینرو نگارنده هم عین نظر مؤلف را در اینجا تذکر میدهم که میگوید «ولی من با این همه در میان مردم روزگار بقصور فهم خویش یقین دارم و بناتوانی خود از انجام دادن یک چنین تکلیفی معترفم و دوست دارم خداوندان کرامت و دانشمندان متبحر در آن بدیده انتقاد و اصلاح نگرند نه بچشم رضامندی و از آنچه سزاوار اصلاح است چشم پوشی نکنند چه خداوندان دانش را بضاعت مزجات و اعتراف بسرزنش و عیبجوئی رهائی بخش است و از یاران امید نیکی میرود»[۲].

۱- دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون، صفحات ۱۶۷- ۱۵۱.

۲- رجوع به ص ۸۲ همین ترجمه شود.

در خاتمه از دوستان و دانشمندانی که بوسایل مختلف نگارنده را در ترجمه این کتاب رهین محبت خویش قرار داده‌اند صمیمانه سپاسگزاری میکنم. در درجه اول باید راهنمائیهای دوستان دانشمندم آقایان عباس زریاب خوئی و محمد تقی دانش پژوه را نام برم که در کتابخانه‌های سنا و دانشکده حقوق همه گونه یاری و راهنمائی کرده‌اند. همچنین از استاد گرامی آقای دکتر هشترودی و آقای سید احمد خراسانی سپاسگزارم که در فصل حساب و ریاضیات همه گونه مساعدت فرموده‌اند. همکاران عزیزم در لغت نامه دهخدا آقایان دکتر معین و علی نقی منزوی و سید جعفر شهیدی نیز در هر فرصت از مساعدت خود دریغ نورزیده‌اند. همچنین لازمست از کلیه کارمندان بنگاه ترجمه و نشر کتاب و مخصوصا از دوست گرامی و دانشمند جوان آقای غلامرضا تهامی سپاسگزاری کنم که در ضمن غلط گیری زحمت مقابله ترجمه را با چاپ «دارالکتاب اللبنانی» و برخی از متون دیگر متقبل شده و با دقت فراوان کمکهای شایانی بصحت این ترجمه نموده‌اند.

محمد پروین گنابادی

تهران، مهر ۱۳۳۶

آثار و احوال ابن خلدون

۱- آثار ابن خلدون

لسان الدین خطیب که نخست در مغرب اقصی و آنگاه در اندلس با ابن خلدون آشنایی و دوستی معنوی پیدا کرده ترجمه زندگی ابن خلدون را نوشته و در این شرح حال تألیفات دوست خود را بدینسان آورده است:

رساله‌ای در منطق، رساله‌ای در حساب، تلخیص برخی از نوشته‌های ابن رشد، شرح قصیده بردهٔ، تلخیص کتاب فخر رازی، شرح رجزی در اصول فقه. معلوم است که این ادیب بزرگ پیش از انتقال ابن خلدون به قلعه ابن سلامه مقتول (بدار آویخته) شده و از این رو ناگزیر در بیان تألیفات مزبور از کتاب عبر و مقدمه وی نام نبرده است.

ولی شگفت اینست که هیچیک از تألیفاتی که ابن خطیب یاد کرده اکنون در دست نیست و شگفت‌تر اینست که ابن خلدون نیز آنها را در ترجمه احوال خود نیاورده است.

روابط صمیمانه استواری که میان لسان الدین خطیب و ابن خلدون وجود داشته جای تردید در صحت نوشته‌های او درباره تألیفات ابن خلدون باقی نمیگذارد ولی چرا ابن خلدون این تألیفات را در ترجمه حال خود ذکر نکرده است؟

در اینجا میتوان چنین پاسخ داد که تألیفات مزبور در نظر خود ابن خلدون بی‌اهمیت بوده است. با این شرایط بیشتر گمان میرود که رساله‌های مزبور بمثابه دفترچه‌های دوران تحصیل یا جزوه‌های تدریس بشمار میرفته است که از هر گونه آراء و نظریه‌های ابتکاری عاری بوده است و بهمین سبب ابن خلدون بآنها مباهات نکرده و نام آنها را در ترجمه احوال خود نیاورده است.

تنها کتاب مهمی که از تألیفات ابن خلدون برای ما باقی مانده است عبارت از تاریخی است که آن را بنام دراز:

«کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» خوانده است. این تاریخ بر حسب تعبیر خود مؤلف مشتمل بر یک مقدمه و سه کتاب است:

مقدمه در فضیلت علم تاریخ و ... کتابی که هم اکنون بنام «مقدمه ابن خلدون» معروفست در حقیقت «مقدمه و کتاب نخستین» کتاب العبر است.

کتاب العبر مشتمل بر هفت مجلد است:

کتب دوم و سوم و چهارم و پنجم که ابن خلدون آنها را بنام «کتاب دوم» نامیده و از لحاظ اساس موضوع مشتمل بر تاریخ عرب و تاریخ اسلام و تاریخ مشرق است. کتب ششم و هفتم که ابن خلدون خود

آنها را بنام «کتاب سوم» خوانده و مشتمل بر تاریخ بربر و مغرب است. مجلد هفتم به «التعریف بابن خلدون» که شرح حال مؤلف این کتاب است منتهی می‌شود.

کتاب العبر بطور کامل فقط یکبار طبع شده است که همان چاپ قدیم بولاق است ولی مقدمه چندین بار بچاپ رسیده است و التعریف که در آخر چاپ بولاق است نیز بتازگی بطور مستقل چاپ شده است.

ارزش کتاب العبر

ارزش تحقیقات و اخبار تاریخی کتاب العبر بر حسب اقسام مختلف آن متفاوتست و میتوان گفت مهمترین و با ارزش‌ترین مباحث آن همان قسمتهایی است که متعلق بتاریخ بلاد مغرب است، زیرا اطلاعاتی که در این قسمت کتاب العبر آمده جنبه ابتکاری دارد و ابن خلدون آنها را از کتب دیگر نقل نکرده بلکه خود آنها را گرد آورده است، یعنی مطالب مزبور عبارت از اطلاعات و تجربیاتی است که وی در ضمن رفت و آمد با قبایل و اقامت در شهرهای گوناگون مغرب بدست آورده یا شرح وقایعی است که خود در آنها دخالت داشته است و بهمین سبب دو مجلد مزبور از کتاب العبر مأخذ اساسی تاریخ بلاد مذکور از آغاز فتح اسلام تا قرون اخیر بشمار میرود و مورخان و خاورشناسانی که در تاریخ مغرب بتحقیق پرداخته‌اند میگویند بدون کتاب العبر هرگز اطلاع صحیحی از تاریخ بلاد مغرب و ملتها و طوایف آن در خلال اعصار مزبور بدست نمی‌آید. از این رو می‌بینیم این قسمت تاریخ ابن خلدون به بیشتر زبانهای اروپایی بطور کامل ترجمه شده است، چنانکه این قسمت تاریخ وی بزبان فرانسه ترجمه شده و در سالهای ۱۸۵۲ و ۱۸۵۶ در دو جلد در الجزایر منتشر گردیده است و همچنین بار دیگر در پاریس در سالهای ۱۹۲۵ و ۱۹۲۷ چاپ شده است.

ولی قسمتی از کتاب العبر که مربوط بتاریخ مشرق است مقتبس از تألیفات دیگرانست و از لحاظ مطالب با کتب معروف تاریخ این نواحی که دیگران تألیف کرده‌اند چندان اختلافی ندارد.

نکته قابل توجه اینست که خود مؤلف نیز هنگامی که آهنگ تألیف کتاب العبر کرده اهتمام بتاریخ مغرب داشته است زیرا بگفته خود وی «بر احوال مشرق و ملل آن آگاه نبوده است» و در مقدمه باین موضوع اشاره کرده است.

مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران

مقدمه ابن خلدون تنها در اوایل قرن نوزدهم مورد توجه خاورشناسان واقع گردید و در اواخر همان قرن از این مرحله در گذشت و دیگر دانشمندان اروپا نیز آنرا مورد تحقیق قرار دادند زیرا در اواخر قرن هفدهم **دربلو**[1] و در اوایل قرن نوزدهم **سیلوستر دساسی**[2] برخی از مطالب درباره ابن خلدون نوشتند[1] و

1 -D' Herbelot: Bibliothéque Orientale.
2 -De Sacy.

منتخباتی از مقدمه وی را انتشار دادند، لیکن نام ابن خلدون از میان نامهای هزاران تن از مؤلفان کشورهای اسلامی که مورد توجه خاورشناسان قرار گرفته بود آنچنان که باید نمودار و جلوه‌گر نشده بود و هم مقدمه او در میان هزاران تألیف عربی که مورد مطالعه و تحقیق خاورشناسان بود شهرتی بسزا نیافته بود، زیرا منتخبات و مقالاتی که دو خاورشناس یاد کرده انتشار داده بودند برای جلوه‌گر ساختن اهمیت مقدمه و نمودار کردن ابداع فکری ابن خلدون کافی نبود. بنابر این میتوان گفت هنگامی بخوبی اهمیت ابن خلدون و اثر نفیس وی در نظر خاورشناسان جلوه‌گر شد که **هامر**[۲] و **شولتز**[۳] درباره ابن خلدون رسالاتی انتشار دادند.

چنانکه هامر نخست رساله‌ای بآلمانی درباره بعضی از جهات تاریخ اسلام منتشر ساخت و در آن ببرخی از عقاید و نظریه‌های ابن خلدون اشاره کرد و او را به نام «منتسکیوی عرب» ملقب ساخت و آنگاه مقاله‌ای در مجله آسیایی بزبان فرانسه (۱۸۲۲) درباره مقدمه ابن خلدون منتشر کرد که مورد توجه خاورشناسان واقع گردید. وی در آن مقاله نوشت: در مقدمه دو خصوصیت بارز یعنی داوری درست و انتقاد صحیح نظر هر خواننده‌ای را بخود معطوف میدارد و هم افزود «در میان تألیفات شرقی کمتر کتابی نظیر این تألیف ابن خلدون میتوان یافت که شایسته ترجمه بطور کامل باشد».

هامر در این هنگام به گردآوری اسناد لازم برای کتاب تاریخ بزرگ خود درباره دولت عثمانی مشغول بود و میکوشید منابع شرقی را با منابع غربی مقابله کند و بهمین سبب با رجال دولت عثمانی در پایتخت آن کشور آمیزش میکرد و به مطالعه اسناد و کتب خطی کتابخانه‌های آن کشور میپرداخت. وی در ضمن این امر دریافت که رجال دولت عثمانی بخصوص ترجمه ترکی مقدمه ابن خلدون را با دلبستگی عظیمی میخوانند، از این رو در مقاله یاد کرده نوشت:

«مقدمه ابن خلدون از مهمترین تألیفاتی است که در پایتخت دولت عثمانی شهرت دارد و از کتبی است که کلیه رجال و وزیران و امرا و عموم روشنفکران و کارکنان دستگاههای مختلف دولت عثمانی آنرا مطالعه میکنند».

و برای تأیید گفتار خود در اهمیت کتاب مزبور عناوین فصول بابهای پنجگانه مقدمه را منتشر ساخت و اظهار تأسف شدید کرد که بر باب ششم اطلاع نیافته است[۴]، چه وی میدانست که این باب از مهمترین منابعی بوده است که حاجی خلیفه در تدوین کشف الظنون از آن استفاده کرده است.

۱- در صورتی که اروپاییان سالها پیش از شناختن ابن خلدون مورخانی چون مسعودی و ابو الفدا و ابن العبری و ابن خلکان و ابن عربشاه را شناخته بودند و تاریخ ابن عربشاه (تاریخ تیمور) در نیمه قرن هفدهم در انگلستان با همان متن عربی انتشار یافته بود.

2 -Hammer.

3 -Schulz.

۴- گویا پیری‌زاده فقط بترجمه بابهای پنجگانه مقدمه بترکی همت گماشته و از ترجمه باب ششم آن صرف نظر کرده بوده است.

پس از انتشار این مقاله دیری نگذشت که بدنبال هامر مستشرق دیگری بنام گارسن دوتاسی[1] مقاله‌ای انتشار داد و در آن یادآور شد که وی در کتابخانه دولتی پاریس به نسخه کاملی از مقدمه ابن خلدون دست یافته و در ضمن عناوین باب ششم آنرا منتشر ساخت و بدین ترتیب مقاله هامر را تکمیل کرد.

آنگاه شولتز در سال ۱۸۲۵ با منطق نیرومندی به تبلیغ درباره مقدمه ابن خلدون پرداخت و مقاله‌ای در این باره زیر عنوان «درباره تألیف بزرگ تاریخی انتقادی» در مجله آسیایی منتشر کرد و در آن مقاله تذکر داد که باید متن کامل این کتاب بفرانسه ترجمه شود.

وی شیوه‌ای را که خاورشناسان در آن روزگار دنبال میکردند بدینسان مورد انتقاد قرار داد:

«آنها «خاورشناسان» بویژه اهتمام بشاعران دارند و مورخان و متفکران را فرو میگذارند و بموازات همین روش از یکسو درباره سخیف‌ترین آثار تحقیق میکنند و از سوی دیگر مهمترین تواریخ را مورد توجه قرار میدهند و عنایت آنان در هر دو مورد یکسان است و از این رو اغلب مطالب ناچیز و بی‌فایده، از فلسفه که شایسته است تمام شیفتگان تعمق و اندیشه بدان توجه کنند باز شناخته نمیشود».

آنگاه به بحث درباره اهتمام اروپاییان به ادبیات لاتینی در عصر بیداری اروپاییان (رنسانس) می‌پردازد و می‌گوید:

«شکی نیست که اگر نیاکان ما تنها بغزلیات ادبیات لاتینی توجه میکردند و ما را به نوشته‌ها و آثار متفکران و مورخان آشنا نمیساختند، امروز معلومات ما بی‌اندازه درباره ادبیات مزبور ناقص بود و اندیشه بسیار غلطی در خصوص آن داشتیم، همچنانکه اکنون ما در برابر ادبیات عرب نیز در چنین وضعی هستیم».

«و برای اینکه مردم را بمرحله‌ای برسانیم که بتوانند نبوغ جاویدان عرب (تمدن اسلامی) را درک کنند و بطرز تفکر این ملتی که جهان را فتح کرد و علوم را محافظت نمود آشنا شوند بعقیده من باید روشی پیش گیریم که دیگر «اطلال» معلقات سبع و مبالغات متنبی را این همه تکرار نکنیم».

سپس مینویسد: «من این ملاحظات را تحت تأثیر مطالعه کتابی خطی که بتازگی بدان دست یافته‌ام نوشتم و بسیار متأسفم که این نسخه بچاپ نرسیده و بطور کامل ترجمه نشده است».

این مقاله شولتز در میان خاورشناسان انعکاس عمیقی بخشید و آنها را وادار کرد که بنقل و ترجمه بعضی از فصول مقدمه همت گماشتند، ولی نسخ خطی مقدمه در آن روزگار معدود بود و از این رو این جنبش هنگامی بسرعت کافی پیشرفت کرد که کاترمر بسال ۱۸۵۸ بطبع مقدمه در سه جلد اقدام کرد.

خاورشناس مزبور پس از آنکه از طبع مقدمه فراغت یافت بترجمه آن نیز آغاز کرد لیکن وی پیش از آنکه این منظور خویش را بپایان رساند در گذشت.

1 -Garcin de Tassy.

اما پس از وی **بارون دسلان** این وظیفه خطیر را بعهـده گرفـت و بسـرعت آنـرا بپایـان رسـانید و در نتیجه ترجمه وی با مقدمه‌ای مفصل و شروح و تعلیقات بسیار در سه جلـد بطبـع رسـید و جلـد اول آن در سال ۱۸۶۲ و بقیه در سال ۱۸۷۸ انتشار یافت.

ترجمه مزبور موجب شد که مقدمه ابن خلدون از دایره محدود اطلاع خاورشناسان خارج گردیـد و در دسترس دانشمندان و متفکران اروپا قرار گرفت.

پس از انتشار این ترجمه و تحقیقاتی که درباره آن انتشار یافت ارزش مقدمه بکمال روشن شد زیرا تـا آن روزگار کتاب مزبور تنها در دایره تحقیقات خاورشناسان قرار داشت که اهتمام کاملی بزبان عربی داشتند و این گروه بطبع در وضعی بودند که نمیتوانستند بارزش حقیقی مقدمه پـی ببرنـد بـویژه کـه مهمتـرین و بدیع‌ترین فصول مقدمه درباره مسائل جامعه شناسی بود و این دانش در آن روزگار هنـوز نخسـتین مراحـل تدوین را می‌گذرانید و مسائل آن دور از دسترس خاورشناسان و بکلی خارج از دایره معلومات آنان بود.

بهمین سبب میتوان گفت که دسلان با این ترجمه خدمت بزرگ و گرانبهایی به معرفی مقدمه کـرده است.

انتشار ترجمه فرانسه مقدمه در دانشمندان و متفکرانی که از آن آگاه شدند تـأثیری عمیـق بخشـید و دانشمندان اروپا از نبوغ این متفکر بزرگ عرب سخت در شگفت شدند، چه آنان دریافتند که وی بر بسیاری از محققان اروپایی در آراء و نظریه‌های با ارزش و مهم سبقت جسته است.

از آن پس دانشمندان اقتصاد و تاریخ و جامعه‌شناسی عقاید و نظریه‌های ابن خلدون را مـورد مطالعـه قرار دادند و انظار دیگران را به عقاید گرانبهای وی که از نظر دانشمندان اروپا بسیار نـوین بشـمار میرفـت و بتازگی مورد بحث و تحقیق آنها واقع شده بود متوجه ساختند، و روشن گردید که برخی از معلومـات ثابـت درباره تاریخ علوم باید در نتیجه حقایق روشنی که در مقدمه مورد بحث قرار گرفته است تغییر یابد، زیرا در مثل آنان پیش از مطالعه مقدمه می‌پنداشتند نخستین کسی که در فلسفه تاریخ ببحث پرداخته ویکو[1] است ولی از آن پس دانستند که ابن خلدون در مقدمه خویش بیش از سه قرن و نیم پیش از ویکو درباره فلسـفه تاریخ گفتگو کرده است. و نیز گمان میکردند که نخستین بار اگوست کنت جامعـه شناسـی را پایـه گـذاری کرده و اصول آنرا بر اساسی علمی مبتنی ساخته است، لیکن پس از انتشار مقدمه فهمیدند که ابـن خلـدون بیش از چهار قرن و نیم پیش از اگوست کنت این دانش را پایه‌گذاری کرده است.

و نیز مشاهده کردند که بسیاری از اصول و عقاید ابتکاری دانشمندان اقتصاد و جامعه شناسـیماننـد ژان‌پاتیست‌سای و کارل‌ماکس و باکونین در اواسط قرن نوزدهم، در قرن چهـاردهم در مقدمـه ابـن خلـدون

۱- ویکو، Clioranni Battista Vico، در ناپل بسال ۱۶۶۷ متولد شده و در همان شهر بسال ۱۷۴۴ در گذشته است. وی را اروپاییان نخست بلقب «پایه گذار فلسفه تاریخ» و آنگاه به لقب «پایه گذار جامعه شناسی» خوانده‌اند.

مندرج بوده است، منتها این عقاید را گاهی به صورت بذرها و قلمه‌های کوچک و گاهی بصورت نهال‌هایی که بخوبی رشد کرده باشد در تألیف وی یافتند.

و به همین سبب است که می‌بینیم مطالعه مقدمه ابن خلدون مایه حیرت و شگفتی صاحبنظران و دانشمندان محقق اروپا گردیده و همین حیرت آنان را بنشر مقالات و رساله‌ها و کتبی درباره نظریات وی وادار کرده است.

نوشته‌های اروپاییان را درباره ابن خلدون و مقدمه او میتوانیم به سه گونه اساسی تقسیم کنیم:

۱- مطالعاتی که باستقلال بمنظور تحلیل و معرفی عقاید ابن خلدون انجام گرفته و بصورت کتابی مستقل یا مقاله‌ای خاص در مجلات علمی منتشر شده است.

۲- تحقیقاتی که درباره ابن خلدون و مقدمه او در ضمن کتب خاصی مربوط به فلسفه اسلامی یا تاریخ ممالک اسلامی یا تاریخ علوم عرب و مسلمانان انتشار یافته است.

۳- تحقیقاتی که درباره ابن خلدون و نظریات او در کتب علمی عمومی مربوط به تاریخ یا اقتصاد یا جامعه شناسی یا تاریخ علوم مزبور منتشر شده است. پیداست که تحقیقات نوع نخستین دارای اهمیت بیشتریست زیرا خواهی نخواهی از لحاظ کمیت افزونتر و از نظر تحلیل عمیقتر و از جنبه بحث و تحقیق دقیقتر است چه کتب و نوشته‌های مزبور یا بمطالعه و کنجکاوی در کلیه فصول مقدمه اختصاص دارد یا به برخی از موضوعات گوناگون آن.

لیکن آثاری که از نوع سوم درباره مقدمه نوشته شده است از همه انواع یاد کرده با ارزش‌تر است، زیرا در اینگونه کتب و مقالات پایگاه ابن خلدون در دانش و تاریخ دانش بصورتی شاملتر و کاملتر تعیین شده است و میتوان گفت ابن خلدون بمنزلت شایسته‌ای که در تاریخ دانشها و اندیشه‌های بشری داشت نرسید مگر پس از انتشار اینگونه کتب و این نوع مطالعات عمومی، زیرا تألیفات نوع نخست اغلب در همان دایره خواص (خاورشناسان) محدود بود لیکن تحقیقات گونه سوم بطور کلی در میان همه متفکران و روشنفکران انتشار یافت و موجب شهرت کنونی ابن خلدون گردید. مهمترین نمونه‌های تألیفات نوع نخست درباره ابن خلدون عبارت از مطالعات مخصوصی است که خاورشناسانی مانند **شمیت**[۱]، **روزنتال**[۲]، **ون کرمر**[۳]، **لوین**[۴]، **بول**[۵]، **گابریلی**[۶]، انجام داده و نتیجه تحقیقات خود را بزبانهای انگلیسی و آلمانی و روسی و فرانسوی و

1- N. Schmidt.
2- Rosenthal.
3- A. vonKremer.
4 -Lewine.
5 -G. Bouthoul.
6 -Gabrieli.

ایتالیایی منتشر ساختند و همچنین است مقالات خاصی که به خامه **رنـه مونیـه**[۱]، **کولوزیـو**[۲]، **فریـرو**[۳]، **گومپلویچ**[۴] در این زمینه نوشته شده است.

مهمترین نمونه‌های گونه دوم درباره ابن خلدون مطـالبی اسـت کـه **کـارادوو**[۵] در کتـاب خـود بنـام «متفکران اسلام» و **دوبویر**[۶] در تألیف خویش موسوم به «تاریخ فلسفه در اسلام» و **ریختر**[۷] در کتابش بنام «مورخان عرب» و **کلمان اوآر**[۸] در کتاب «ادبیات عربی» و **نیکلسون**[۹] در «تاریخ ادبیات عـرب» و **گوتیه**[۱۰] در کتاب خود موسوم به «اعصـار تاریـک در مغـرب» و **فوربیگـه**[۱۱] در «تـاریخ افریقیـه شـرقی در روزگـار فرمانروایی اسلام» نوشته‌اند.

از مهمترین نمونه‌های گونه سوم مطالبی است که **فلینت**[۱۲] در کتاب خود بنام «تاریخ فلسفه تـاریخ» نوشته است و همچنین مطالبی که دانشمندانی مانند **وارد**[۱۳] در تـألیف خـود موسـوم بـه «جامعـه شناسـی نظری» و **راپاپور**[۱۴] در کتاب «فلسفه تاریخ چون علم تکامل است» و **رنه مونیه**[۱۵] در کتاب «مـدخل دانـش جامعه شناسی» و **توینبی**[۱۶] در تألیف بزرگ خود بنام «مطالعه‌ای در تاریخ» به رشته تحریر آورده‌اند.

تلخیص و نشان دادن کلیه نوشته‌هایی که درباره ابن خلدون منتشر شده از حوصله این گفتـار بیـرون است و از این رو در اینجا به نمونه‌های موجزی از مهمترین کلماتی که درباره وی بزبـان و قلـم دانشـمندان جاری شده اکتفا میکنم تا منزلت و پایگاه او در دو دانش تاریخ و جامعه شناسی آشکارتر گردد:

دانشمند جامعه شناس لودویک گومیلویچ زیر عنوان «متفکر جامعه شناس عرب در قـرن چهـاردهم» درباره ابن خلدون ببحث مهمی پرداخته و پس از اشاره باینکه پایگاه ابن خلدون چنانکـه سزاسـت شـناخته نشده است میگوید «رواست که ابن خلدون را متفکری امروزی بتمام معنی این کلمـه و از کلیـه جهـات، در نظر گیریم ...»

---

1 -R. Maunier.
2 -Colosio.
3 -Ferreiro.
4 -Gumplovitz.
5 -Carra de Vaux.
6 -De Boer.
7 -G. Richter.
8 -Cl. Huart.
9 -R. Nicholson.
10 -Gautier.
11 -Faure –Biguet.
12 -R. Flint.
13 -F. L. Vard.
14 -Ch. Rappaport.
15 -Rene Maunier.
16 -A. Toynbee.

وی در بیان تفاوتهایی که میان اقوام مختلف دیده میشود مرتکب خطای متفکران قرن هجدهم نشـده است، او حوادث اجتماعی را با خردی متین و استوار مورد مطالعه قرار داده و در این موضوع نه تنها پیش از اگوست کنت بلکه مقدم بر ویکو نیز آراء و عقاید بسیار عمیقی اظهار کرده است ...

در حقیقت نوشته‌های ابن خلدون در این باره عبارت از همان مسائلی است که ما در این عصر آنهـا را بنام جامعه شناسی (سوسیولژی) میخوانیم».

استفانو کولوزیو در «مجله عالم اسلامی» فرانسه بسال ۱۹۱۴ متنی تحقیقی درباره ابن خلدون نوشت[۱]:

«هیچکس نمیتواند انکار کند که ابن خلدون مناطق مجهولی را در عالم اجتماع کشف کرده است. وی بر ماکیاولی و منتسکیو و ویکو در ایجاد و وضع دانش نوینی که عبارت از نقد تـاریخی اسـت پیشـی جسـته است ...

افتخار بنیان گذاری نظریه جبر اجتماع[۲] نصیب وی میشود که قرنها پیش از پیروان فلسـفه اثبـاتی[۳] و دانشمندان روانشناس در این باره بحث کرده است، این مـورخ مغربـی عظـیم اصـول و نظریـه‌هـای عـدالت اجتماعی و اقتصاد سیاسی را پنج قرن پیش از کونسیدران و مارکس و با کونین کشف کرده است ...

همچنانکه نظریه‌های ابن خلدون درباره اجتماع متشکل او را در نخسـتین صـف فلاسـفه تـاریخ قـرار میدهد افکار و عقاید او درباره نقش کار و مالکیت و مزد نیز او را پیشوا و پیشـقدم دانشـمندان اقتصـاد ایـن عصر جلوه‌گر میسازد».

کولوزیو در ضمن این تحقیقات خود از گفتار **اماری**، خاورشناس و مورخ بزرگ ایتالیایی که بخصوص در تاریخ عهد عربی اسلامی صقلیه (سیسیل) شهرتی بسزا یافته است، استدلال میکند. وی معتقد بوده است که: «ابن خلدون نخستین نویسنده‌ایست که در جهان در موضوع فلسفه تاریخ ببحث و تحقیـق آغـاز کـرده است».

ناتانیل اشمیت استاد دانشگاه کورنیل آمریکا در سال ۱۹۳۰ رسـاله‌ای بنـام «ابـن خلـدون، مـورخ و جامعه شناس و فیلسوف»[۴] منتشر ساخته و در آن عقاید و آراء ابن خلدون را بتفصیل مورد تجزیه و تحلیـل قرار داده و با دیگران در این معنی همداستان شده است که بحق باید ابن خلدون را پایه گذار فلسفه تاریخ و دانش جامعه شناسی شناخت. از آن جمله میگوید:

۱- این مقاله را استاد عمر فاخوری بعربی برگردانده و در ضمن رساله خویش موسوم به «آراء غربیهٔ فی مسائل شرقیهٔ» در سال ۱۹۲۵ در دمشق طبع کرده است.

۲- اصول عقایدی که آثار وقایع را تنها با عوامل و اسباب و علل آنها تفسیر میکند، یا طریقه‌ای فلسفی که تعین تمـام هسـتیها را به علل جبری و اجتناب ناپذیر نسبت میدهد.

۳- طریقه‌ای فلسفی که بوسیله اوگوست کنت پایه گذاری شده است و اساس آن مبتنی بر اینست که واقعیت اشیاء را نمیتوان شناخت مگر بوسیله حقایق مثبت و مسلمی که از راه مشاهده و تجربه بدست آمده باشد.

4 -N. Schmidt: Ibn Khaldûn, Historian, Sociologist, and Philosopher.

«ابن خلدون میدان تاریخ حقیقی و طبیعت و ماهیت آنرا کشف کرد و او فیلسوفی است مانند اگوست کنت و توماس بکل[۱] و هربرت سپنسر[۲]. و فلسفه تاریخ او مانند فلسفه هگل[۳] تحلیلی از قضا و قدر نیست، منظور او از آوردن آیات قرآن در ضمن تحقیقاتش اینست که بخواننده بفهماند فلسفه او با نصوص قرآن موافق است.

وی در دانش جامعه شناسی بمقامی نایل آمده است که حتی اگوست کنت در نیمه قرن نوزدهم بدان نرسیده است» و نیز میگوید: «اگر متفکرانی که در این قرون اخیر دانش جامعه شناسی را بنیان گذاری میکردند به مقدمه ابن خلدون دست می‌یافتند از حقایقی که وی پیش از آنان کشف کرده و شیوه‌هایی که این نابغه عرب سالیان دراز مقدم بر آنها ابتکار کرده بود بسی بهره‌ها میبردند و میتوانستند در این دانش نوین سریعتر و بهتر پیشرفت کنند».

کارادوو یکی از خاورشناسان در کتاب خویش موسوم به «متفکران اسلام» در ضمن بحث درازی راجع به ابن خلدون میگوید «ابن خلدون نویسنده قرن چهاردهم از نظر اهتمام و علاقه به تحقیق تاریخ تکامل و موجبات تجدد و پیشرفت در میدانی گام نهاده است که با مترقی‌ترین اندیشه‌های مردم اروپا در عصر حاضر تطبیق میکند».

گوتیه استاد دانشگاه الجزایر در کتاب خود بنام «اعصار تاریک در مغرب» فصل درازی به ابن خلدون اختصاص داده و با آنکه تا حدی از بی‌طرفی علمی دور شده و در نتیجه روش وی به سوء تعبیر برخی از قسمتهای مقدمه منجر گردیده است، در عین حال بی‌اندازه به ابن خلدون با دیده حیرت و شگفتی مینگرد و میگوید:

«هر چند سرزمین مغرب کمتر دارای مردان بزرگ بوده است با این همه در آن بچند نام بر میخوریم که میتوانیم آنها را در ردیف ابن خلدون قرار دهیم مانند آنیبال[۴] یا قدیس اوگوستین[۵]. در حقیقت مرتبه شایسته‌ای که ابن خلدون باید در خاطره بشریت داشته باشد اینست که وی در صف چنین بزرگانی قرار گیرد ولی جای تأسف است که هنوز ابن خلدون در ذهن بشر بدین پایگاه ارتقاء نیافته است زیرا گروهی که او را میشناسند اندکند.

این پایگاه بزرگواری که امروزه مرده است، لااقل باید در نزد ما، ملت فرانسه، زنده شود».

۱- نویسنده و مورخ اجتماعی انگلیسی صاحب تألیف مشهور در تاریخ تمدن انگلیس (۱۸۲۱- ۱۸۶۲).

۲- فیلسوف انگلیسی و پایه گذار فلسفه تکامل (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳).

۳- فیلسوف بزرگ آلمانی که در فلسفه دین و مسائل روحانی و الهی بتحقیق پرداخته است (۱۷۷۰- ۱۸۳۱).

4 -Annibal.

5 -St. Augustin.

استاد **وارد**[1] آمریکایی در کتاب خویش بنام «دانش جامعه شناسی نظری» در ضمن مبحث اصول جبری در حیات اجتماعی[2] چنین مینویسد: «گمان میکردند نخستین کسی که اصل عقیده جبر حیات اجتماعی را بیان کرده است منتسکیو یا ویکو بوده است، در صورتی که نخستین بار ابن خلدون در قرن چهاردهم و مدتها پیش از آنان در این موضوع بحث کرده و معتقد بوده است که اجتماعات بشری از قوانین تغییر ناپذیر و ثابتی پیروی میکنند».

استاد **فلینت** انگلیسی در کتاب خود بنام «تاریخ فلسفه تاریخ» میگوید در زمینه علم تاریخ و فلسفه آن فرهنگ عرب بنام دانشمندی آراسته است که از درخشنده‌ترین نامها بشمار میرود، چه نه در دنیای کلاسیک قرون قدیم و نه در دنیای مسیحی قرون وسطی میتوان چنین نامی بدست آورد که در درخشندگی مشابه آن باشد، آری نخستین نویسنده‌ای که تاریخ را همچون دانش خاص و مستقلی شمرد و در آن ببحث پرداخت ابن خلدون است».

دوبویر[3] استاد دانشگاه آمستردام در خاتمه کتاب خود موسوم به «تاریخ فلسفه در اسلام»[4] بحثی به ابن خلدون اختصاص داده و در این باره میگوید «در مقدمه فلسفی ابن خلدون بسیاری از ملاحظات روانشناسی و سیاسی دقیق را میتوان یافت، و کتاب مزبور رویهمرفته اثر بدیع و مبتکرانه‌ایست.

حقیقت اینست که گذشتگان حق مشکل تاریخ را ادا نکرده و درباره آن بمطالعه عمیق نپرداخته‌اند. راست است که متقدمان تألیفات تاریخی بسیاری برای ما بیادگار گذاشته‌اند که از حیث اسلوب نیکوست لیکن آنها به هیچ رو تاریخی که مبتنی بر اساس فلسفی باشد و علم مستقلی بشمار رود برای ما تدوین نکرده‌اند. آنها علت نرسیدن بشریت را بمرحله عالی مدنیت در روزگارهای کهن بصورت دیگری توجیه میکردند و آنرا بحوادث ابتدایی همچون زلزله‌ها و طوفان‌ها مستند میساختند از سوی دیگر فلسفه مسیحی کلیه وقایع تاریخ را چه آنها که روی داده و چه آنها که در شرف روی دادنست بمشیت و اراده خدا نسبت میداد.

نخستین کسی که بر آن شد تا تکامل اجتماع را به علل نزدیک آن پیوند دهد و با ادراک و فراست دقیق مسائل آنرا با دلایل مقنع بیان کند ابن خلدون بود... هنگامی که وی راه دانش نوینی را هموار میساخت ناگزیر تنها بمسائل مهم آن اشاره کرد و باجمال در موضوع و روش آن ببحث پرداخت ولی وی امیدوار بود که آیندگان پس از وی تحقیقات او را دنبال کنند و مسائل نوینی بر آن بیفزایند و باندیشه درست و دانش مسلم اتکاء کنند.

---

1 -Ward.

2 -Dé terminisme social.

3 -De Boer.

۴- این کتاب به قلم استاد محمد عبدالهادی ابوریدهٔ به عربی ترجمه گردیده و بسال ۱۹۳۸ در قاهره طبع شده است.

آرزوی ابن خلدون تحقق پذیرفت ولی نه بدست مسلمانان و همچنانکه وی در ابتکار این موضوع پیشقدم بود پس از او نیز در خاور جانشینی در تحقیقات وی پدید نیامد.

ولی با این همه کتاب او روزگار درازی در مشرق تأثیر بخشیده بود و بسیاری از رجال سیاسی مسلمانان (عثمانی) که از آغاز قرن پانزدهم بر بیشتر پادشاهان و مردان سیاسی اروپا برتری و تسلط یافته بودند از کسانی بشمار میرفتند که مقدمه ابن خلدون را میخواندند».

شاید تازه‌ترین و جامعترین تحقیقاتی که در موضوع فلسفه تاریخ نوشته شده چندین مجلد کتاب تألیف توینبی استاد دانشگاه اکسفورد بنام «مطالعه‌ای در تاریخ» است. این تألیف در شش جلد میباشد که جلد ششم آن بسال ۱۹۳۹ منتشر شده است.

توینبی در این مجلدات به کرات از ابن خلدون نام میبرد و بعقاید و نظریه‌های وی در بیش از ده موضع اشاره میکند که گاهی بعضی از موارد مزبور چندین صفحه کتاب را فرا میگیرد. وی ابن خلدون را از هوشمندان و نوابغ میشمرد و در مقدمه او دلایل روشنی بر «وسعت نظر و تحقیق عمیق و قدرت تفکر» او می‌یابد و نبوغ وی بسیار در نظر او شگفت جلوه‌گر میشود.

مؤلف مزبور در عین حال از نقائصی که در مقدمه موجود است غفلت نکرده و بویژه از نظر انطباق احکام آن بر اجتماعات غربی و تواریخ ملتهای اروپایی که ابن خلدون متعرض آن نشده گفتگو کرده است، لیکن وی این نقائص را مربوط بشرایط و محیط خاص و شواهد و وقایعی تاریخی میداند که ابن خلدون در آن شرایط پرورش یافته و بر وقایع مزبور آگاه شده است.

سپس برای تأیید این استدلال خود میگوید: «اگر فیلسوفی سیاسی که بر فهم آراء و نظریه‌های ابن خلدون توانایی میداشت در خلال چهار قرن اول تاریخ غربیان در عالم مسیحی اروپاییان پدیدار می آمد نابغه خیالی مزبور بکمال عقاید و نظریه‌های ابن خلدون را برای شواهد و وقایع تاریخی مخصوص که در حدود اندیشه و عقل اروپاییان آن قرون بوده است، تفسیر فلسفی پسندیده‌ای تلقی میکرد».

پس از شرح وقایعی که در آن روزگاران روی داده است، توینبی بدینسان بر مطالب خویش می‌افزاید «در سیاق این سخن لازم است قاعده‌ای را که در این مطالعات تاریخی بعنوان نخستین شیوه کار برگزیده‌ایم یادآور شویم.

این قاعده تصریح میکند که هر اندیشه تاریخی بی‌گمان نسبی است و تابع شرایط زمانی و مکانی صاحب اندیشه است، این قانون طبیعت بشری است که هیچ نابغه انسانی را ممکن نیست از آن استثنا کرد».

توینبی در ضمن اشاره بچگونگی نوشتن مقدمه و اینکه ابن خلدون آنرا در دوره اعتزال از امور سیاسی و عالم تنهایی در قلعه ابن سلامه نوشته مینویسد: «مرد فعالی که به انزوا پناه برده بود سرانجام تغییر شکل داد و بصورت فیلسوف جاودانی در آمد که قدرت اندیشه او در ذهن هر کس که مقدمه را بخواند همواره زنده میماند». سرانجام توینبی درباره ابن خلدون بقضاوت گرانبهایی بدینسان میپردازد:

«ابن خلدون در مقدمه‌ای که برای تاریخ عمومی خود نوشته به درک و تصور و ابـداع فلسـفه‌ای بـرای تاریخ نایل آمده است که بی‌شک در نوع خود از بزرگترین اعمال بشمار میرود، فلسفه‌ای که با هـر عقلـی در هر زمان و مکان تطبیق میکند».

دکتر طه حسین رساله‌ای بنام «فلسفه اجتماعی ابن خلدون»[1] بزبان فرانسه نوشته و هنگام تحصیل در دانشگاه سربون آنرا بعنوان رساله تحصیلی (تز) گذرانده است. این رساله در سـال ۱۹۱۸ در پـاریس منتشـر شده و سپس استاد عبدالله عنان آنرا بعربی ترجمه و در سال ۱۹۲۶ در قاهره منتشر کرده است.

وی در این رساله انتقاداتی از ابن خلدون کرده و بخاورشناسانی که از مقام ابن خلدون تجلیل کرده‌اند تاخته است، از آن جمله میگوید: «ابن خلدون تاریخ را علم مستقلی نمیدانسته و جنبه علم به آن نداده است و دانشمندان اروپایی که درباره وی چنین قضاوت بیهوده‌ای کرده‌اند بعلـت اشـتباهی اسـت کـه دسـلان در ترجمه کلمه «علم» کرده و آنرا مرادف science دانسته است، در صورتی که کلمـه علـم در عربـی گـاهی بمعنی معرفت است که باید در فرانسه آنرا مرادف Cónnaissance، یا Savior دانسـت و عـرب از کلمـه معرفت یا لغت علم بطور مطلق، هر چه را که بتوان حفظ کرد اراده میکند چنانکه آداب و سنت نبی و قصـه مجرد را علم میداند[2] هر چند دارای خصوصیات و قوانین علمی نباشند».

اما این ادعای دکتر طه حسین را **ابو خلدون ساطع الحصری** رد کرده است و مینویسد:

شکی نیست که کلمه «علم» بتنهایی هرگز سبب نخواهد شد که ابن خلدون را بنیان گذار علم تـاریخ بدانیم ولی تردیدی هم نیست که دانشمندانی که دکتر طه حسین بآنان اشاره کرده تنها بـدین موجـب کـه ابن خلدون گفته است «تاریخ علمی است» این همه اظهار نظر و بحث در این باره نکرده‌اند، چنانکه در مثل استاد فلینت بیش از ربع قرن بتحقیق و مطالعه درباره فلسفه تاریخ و دانش تاریخ پرداخته و تمـام کتبـی را که در این موضوعات از عهد ارسطو و افلاطون تا اواخر قرن نوزدهم بزبانهای مختلف نوشته شده است مـورد انتقاد و تجزیه و تحلیل قرار داده است، آیا معقول است چنین مورخ متفکری درباره ابن خلدون تنها باستناد چنین تعبیری اظهار نظر کند؟ و بقول دکتر طه حسین فریب کلمه غلطی را خورده باشـد کـه دسـلان آنـرا ترجمه کرده و خود وی بمفهوم کلمه «علم» بمعنی اعم پی نبرده باشد؟

من شکی ندارم که هر کس تألیفات فلینت را از تاریخ فلسفه تاریخ در فرانسه و آلمان گرفته تا تـاریخ فلسفه تاریخ عمومی بخواند و بر انتقادات مختلف او آگاه شود، بی‌تردید معتقد خواهد شد که آنچه وی درباره ابن خلدون نوشته است ممکن نیست تنها بکلمه «علم» مستند باشد بلکه ناگزیر باید بمجموعـه عقایـد ابـن خلدون و کلیه مسائلی که در مقدمه مشهور وی آمده است متکی باشد.

---

1 -la Philosophie sociale d' Ibn Khaldoun.

۲- رجوع به ص ۳۴ کتاب فلسفه اجتماعی ابن خلدون شود.

اینک کاری به فلینت نداریم و موضوع را از نظر علمی مورد بحث قرار میدهیم: فرق میان علم و معرفت چیست؟ و بعبارت دیگر تفاوت میان «معرفت علمی» و «معرفت عادی» کدامست؟ پیداست که «دانش» از معلومات منظمی تشکیل می‌یابد که علل آنها به معلولها پیوسته باشد و قوانین همزمانی و تعاقبی[۱] را که در حادثه‌ها متجلی میشود آشکار کند و نظر علمی بحوادث آنست که تنها بر وی دادن وقایع اکتفا نکند بلکه بکوشد تا قوانین متعلق باین وقایع را نیز کشف کند و عللی را که موجب آن وقایع شده است بجوید.

اکنون اگر عقیده ابن خلدون را در تاریخ از این نظر مورد تحقیق قرار میدهیم، می‌بینیم که او نیز بوجود علل و موجباتی که بحدوث وقایع تاریخ منجر میشود اعتقاد دارد چنانکه هم معتقد بوجود قوانینی کلی است که بر همه ملتهای مختلف در سراسر کشورها و در همه زمانها منطبق میشود و هم می‌بینیم که او میکوشد در فصول مختلف مقدمه این قوانین کلی را بیان کند و موجبات و علل وقایع را آشکار سازد و جای شک نیست که همه اینها از صفات اساسی مسلمی است که «تحقیقات علمی» را از «معلومات عادی» متمایز میکند.

باری ابو خلدون ساطع الحصری در رد ادعای دکتر طه حسین بتفصیل دلایل دیگری نیز می‌آورد که برای دوری از اطناب سخن از نقل آنها خودداری میکنم و خواننده را به ص ۵۶۵ «دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون» رجوع میدهم.

۲- احوال ابن خلدون

ابن خلدون در غره رمضان سال ۷۳۲ هجری (۲۷ مه ۱۳۳۲ میلادی) در تونس متولد شد. وی در خانواده‌ای اندلسی بدنیا آمد که در اواسط قرن هفتم هجری از اندلس به تونس مهاجرت کرده بودند.

نام و نسب وی چنین است: ولی‌الدین عبدالرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن جابر بن محمد بن ابراهیم بن عبد الرحمن بن خلدون. وی اصل خاندان خود را به عرب یمانی حضرموت منتهی میکند و نسب خویش را به وائل بن حجر[۲] میرساند و در این سلسله نسب، بروایت نسب شناس اندلسی ابن حزم اعتماد میکند، لیکن در صحت این نسب تردید مینماید و معتقد است چند نام از آن حذف شده است زیرا اگر خلدون نیای وی همان باشد که هنگام فتح اندلس بدان کشور مهاجرت کرده است ده جد برای گذشتن شش قرن و نیم کافی نخواهد بود و بعقیده او برای سپری شدن چنین مدتی باید نام بیست تن در سلسله نسب او وجود داشته باشد، یعنی برای هر قرنی سه پشت لازم خواهد بود. اما نسب جد وی خلدون که باندلس آمده نیز بر حسب روایت ابن حزم چنین است: خالد معروف به خلدون بن عثمان بن هانی بن

---

1 -Lois de succession et de coexistence.

۲- وائل بن حجر از بزرگان صحابه بود و او در یمن عهده دار تعلیم قرآن و نشر اسلام گردیده بود.

خطاب بن کریب بن معدیکرب بن حارث بن وائل بن حجر. و بر طبق این نسبت ابن خلدون منتسب بیکی از اصیل‌ترین دودمانهای عربی یمانی است، ولی آنچه در اینجا موجب تردید میشود اینست که ابن حزم در آغاز قرن پنجم هجری چنین نسب دوری را تدوین کرده، و گذشته از این اطلاعاتی که درباره کشمکش و رقابت میان عرب و بربر در اندلس داریم نیز این شک را تأیید میکند زیرا بربرها در فتح اندلس شرکت جستند و مهمترین مصائب آنرا تحمل کردند لیکن عرب ریاست و فرمانروایی اندلس را بخود اختصاص داد و بهمین سبب خصومت و کشمکش میان این دو طایفه چندین قرن ادامه یافت تا سرانجام عصبیت عربی منقرض گردید و از اوایل قرن پنجم غلبه بربر آغاز شد. و انتساب بعرب در اندلس مایه شرف و بزرگی بود و هر کس شیفته بود که بدان قوم منسوب باشد، زیرا سلطه و سیادت بدان طایفه تعلق داشت، ولی انساب بسیاری از خداوندان عصبیت و ریاست در معرض شک بود بلکه این شک بانساب پیشوایان فتح اندلس نیز راه یافته بود چنانکه گفته‌اند طارق بن زیاد از بربرها بشمار میرفته است و برخی ویرا یکتن ایرانی از موالی عرب میدانسته‌اند. در اینجا نکته دیگری نیز در وابستگی ابن خلدون باین نسب عربی ما را وادار بتأمل میکند و آن اینست که وی در مقدمه با منطق محکم و شیوه خاص بعرب میتازد در حالیکه در تاریخ خود بربر را میستاید و آنان را واجد خصال و صفات استواری میداند.

پرورش خاندان خلدون در اندلس

در هر حال ابن خلدون منسوب به یکی از خاندانهای حاکم اندلس است که از آغاز فتح اندلس ببعد اغلب بریاست و وزارت نایل می آمده‌اند. نیای بزرگ وی خالد معروف بن خلدون همراه لشکر یمانی به اندلس آمد و نخست در شهر قرمونه سکونت گزید و خاندان وی در آن شهر پرورش یافتند. آنگاه فرزندان وی به اشبیلیه (سویل) منتقل شدند. تا اواخر قرن سوم یعنی روزگار فرمانروایی امیر عبد الله بن محمد اموی (۲۷۴- ۳۰۰ هجری) هنوز فرزندان خلدون در عرصه حوادث نمودار نشده‌اند. در این عصر نایره فتنه و آشوب در اندلس شعله‌ور گردید و در بیشتر نواحی آن انقلاباتی روی داد و اشبیلیه از نخستین شهرهایی بشمار میرفت که مردم آن به انقلاب دست زده بودند.

در این شهر امیهٔ بن عبدالغافر و عبدالله بن حجاج و کریب[۱] و خالد، زادگان خلدون، قیام کردند و این گروه در آن روزگار رؤسای خاندانهای بزرگ اشبیلیه را تشکیل میدادند. امیه از جانب امیر محمد حاکم شهر بود، ولی وی سر از فرمان امیر باز زد و استقلال اشبیلیه را اعلام کرد و ابن حجاج را کشت. در نتیجه خاندان خلدون و خاندان حجاج بمخالفت با وی برخاستند و بشدت با او در کشمکش شدند و آنقدر بنبرد ادامه دادند تا امیه کشته شد. آنگاه کریب بن خلدون زمام امور را بدست گرفت و استقلال اشبیلیه را اعلام کرد،

۱- در التعریف «کریت» است (کتاب العبر، ج ۷ ص ۳۸۰) ولی «کریب» صحیح‌تر است.



مسجدی که ابن خلدون در
آنجا درس خوانده است.
(تونس)



خانه ابن خلدون
در تونس

لیکن خاندان حجاج با وی بمخالفت برخاستند و پیشوای آنان ابراهیم با ابن حفصوی هم سوگند شد، و چون ابن حفصوی از بزرگترین عناصر انقلابی اندلس در آن روزگار بشمار میرفت و بر جنوب آن کشور میان مالقه و رنده تسلط و فرمانروایی داشت، کریب از ابراهیم بهراسید و او را در فرمانروایی اشبیلیه با خویش شرکت داد. ولی کریب سختگیر و تندخو بود و در کارها شدت و خشونت نشان میداد، از این رو مردم اشبیلیه از وی روگردان شدند و چون ابراهیم نرمخو بود و با مردم برفق و مدارا رفتار میکرد بفرمانروایی او متمایل شدند. ابراهیم در نهان به امیر عبدالله پیوست و با وی پیمان بست و فرمان حکومت اشبیلیه را از جانب او بدست آورد، سپس مردم اشبیلیه را بمخالفت و قیام بر ضد کریب برانگیخت و او را کشت و امارت اشبیلیه را باستقلال بدست گرفت و به پیشرفتهای بزرگی نایل آمد.

از آن پس خاندان خلدون در اشبیلیه بسر میبردند و در تمام دوران فرمانروایی دولت امویان عهده‌دار ریاست و مقامی نشدند تا آنکه روزگار طوایف[1] فرا رسید و ابن عباد بر اشبیلیه استیلا یافت. در این هنگام ستاره اقبال خاندان مزبور بار دیگر درخشیدن گرفت و اعضای آن خاندان در دولت بنی عباد بمراتب ریاست و وزارت نایل آمدند. آنگاه دولتهای طوایف بسرعت تغییر می‌یافتند و پس از مدتی مرابطان بر اندلس چیره شدند سپس دودمان موحدان در مغرب استیلا یافتند و در ولایات و شهرهای آن کشور بزرگان آنان بریاست و فرمانروایی رسیدند و از این رو ابوحفص پیشوای قبیله هنتانه بفرمانروایی اشبیلیه و خاور اندلس تعیین شد و فرزندان وی بوراثت امارت آن ناحیه را عهده‌دار بودند و خاندان خلدون بدین امرای نوین پیوستند و بار دیگر بریاست و جاه و جلال نایل آمدند.

مهاجرت خاندان خلدون به مغرب

هنگامی که دولت موحدان منقرض گردید و وضع اندلس نابسامان شد و بشهرهای بزرگ و مرزهای آن تزلزل راه یافت و پی در پی پادشاه قشتاله (کاستیل) آنها را متصرف میشد، امیر ابوزکریای حفصی نواده ابوحفص به افریقیه مهاجرت کرد (۶۲۰ ه- ۱۲۲۳ م) و از فرمانبری موحدان یا خاندان عبد المؤمن سر باز زد و مردم را بخلافت خود دعوت کرد.

خاندان خلدون نیز از بد فرجامی خویش بیمناک شدند و پیش از آنکه اشبیلیه بدست مسیحیان بیفتد از آن شهر مهاجرت کردند و مدتی در سبته اقامت گزیدند. حاکم این شهر که از خاندان حفصیان بود ایشان را بنواخت و مشمول عنایات خویش قرار داد، آنگاه رئیس آن خاندان که در آن روزگار حسن بن محمد خلدون نیای چهارم مورخ بود در شهر بونه به امیر ابوزکریا پیوست و امیر مقدم وی را گرامی شمرد و او را بسیار نوازش کرد. سپس امیر ابوزکریا در گذشت و پسرش مستنصر جانشین او شد، و آنگاه یحیی پسر

۱- دوره طوایف یا ملوک طوایف در تاریخ اندلس هنگامی است که امویان منقرض شدند و در هر ناحیه‌ای امیری بفرمانروایی رسید.

مستنصر و پس از او برادر مستنصر ابواسحاق بفرمانروایی رسیدند، و خاندان خلدون در تمام این مدت از جاه و جلال و نعمت برخوردار بودند، و در دوران ابواسحاق ابوبکر محمد نیای دوم مورخ بمقامات بلند دولتی برگزیده شد و پسر وی محمد جد مورخ بمنصب حاجبی (صدر اعظمی) ابو فارس فرزند و ولیعهد ابواسحاق نایل آمد و مدتی این وظیفه را بر عهده داشت و ابوفارس بخصوص حکومت بجایه را اداره میکرد تا اینکه فرمانروایی خاندان حفص به نابسامانی و پریشانی دچار شد و یکی از رؤسا بنام ابن ابی عماره دست بانقلاب زد و بر تونس تسلط یافت و ابوبکر بن خلدون را دستگیر کرد و بکشت و اموال وی را مصادره کرد. محمد فرزند ابوبکر در دربار بجایه همچنان باقی بود و در گرداب کشمکشها و انقلاباتی که میان قیام کنندگان و خاندان حفص در آن روزگار پدید آمده بود غوطه‌ور گردید و در دستگاه دولت آل حفص همچنان باقی بود و به پایگاه‌های گوناگون نایل میآمد تا پیشوای موحدان امیر ابو یحیی لحیانی بر تونس چیره شد (۷۱۱ ه) و مدتی ویرا بحاجبی خود برگزید. پس از چندی وی از زندگی سیاسی کناره گیری کرد ولی همچنان مکانت و نفوذ دولتی او بجای بود تا در سال ۷۳۷ هجری در گذشت.

اما پسر وی محمد که پدر مورخ بود زندگی سیاسی را فرو گذاشت و بمطالعه و کسب دانش روی آورد و در فقه و لغت و سرودن شعر مهارت یافت و در هنگام شیوع وبای بزرگ ۷۴۹ ه (۱۳۴۹ م) زندگی را بدرود گفت[۱]. فرزندانی که از او بجای ماندند عبارت بودند از:

ابو زید ولی الدین مورخ (صاحب ترجمه) که در آن زمان جوانی هجده ساله بود، و عمر و موسی و یحیی و محمد، که از برادران دیگر بزرگتر بود[۲].

از این برادران یحیی بعدها بوزارت رسید.

کیفیت پرورش ابن خلدون

ابن خلدون در چنین خاندانی پرورش یافت و از آغاز خردسالی مناقب نیاکان خویش را می‌شنید و در مجالس پدرش حضور می‌یافت و بسخنان میهمانان و کسانیکه بدیدار پدر وی می آمدند گوش فرا میداد و پرورش در چنین خانواده‌ای ایجاب میکرد که در روح او دو احساس نیرومند ایجاد شود: شیفتگی به جاه و مقام و دلبستگی به مطالعه و دانش، هر یک از این دو احساس تأثیرات عمیقی در نهاد وی گذاشته بود و دیر زمانی دو روحیه وی با هم در کشمکش بودند و گاهی یکی تا حدی بر دیگری غلبه می‌یافت ولی هیچگاه در دوران زندگی او یکی از دو احساس مزبور نتوانست بطور قاطع بر وی چیره شود. از این رو می‌بینیم ابن خلدون در آغاز کار با کوشش تمام بکسب دانش همت گماشت و دیری نگذشت که حب جاه و مقام او را وارد عرصه سیاست کرد و قریب ربع قرن با حوادث سهمناکی روبرو شد ولی در خلال همین دوران نیز از

۱- مادر ابن خلدون نیز درین وبا در گذشت.

۲- ابن خلدون در «التعریف» بکرات از برادران خود نام میبرد.

دانش و ادب غافل نبود و در هر فرصتی بوسایل ممکن بر معلومات خویش می‌افـزود. گذشـته از ایـن اغلـب احساس میکرد که باید خود را از این زندگانی پر ماجرای سیاسی برهاند تـا بتوانـد بـا فراغـت بـه مطالعـه و تحقیق در علوم بپردازد و بارها کوشید که تسلیم این احساس نشود ولی حوادث سیاسی که دمبدم در تغییر و تحول بود او را از این اندیشه دور میکرد و مدتها در این جزر و مد بسر برد تا توانست سـرانجام از زنـدگی سیاسی کناره گیری کند و از صحنه‌های سیاست دور شود و در قلعه ابن سلامه به اعتزال و گوشه‌نشینی پناه برد. پیداست که وی مقدمه را در خلال همین اعتزال و فرصت اندیشیدن و تألیف نوشـته اسـت ولـی نبایـد فراموش کنیم تجاربی کـه وی در عرصـه کشمکشـهای سیاسـی بدسـت آورد و ملاحظـات و معلومـاتی کـه اندوخت نقش بزرگی در تألیف مقدمه ایفا کرد، زیرا وی نظریه‌ها و تجارب اندوخته خویش را پس از انزوا در مقدمه تدوین کرد و در حقیقت میتوان گفت که دو احساس مزبور با هـم در تـألیف مقدمـه تـأثیر بسـزایی بخشیده‌اند چه شیفتگی بجاه و مقام او را وارد عرصه سیاست کرد و دلبستگی به دانش او را بر انگیخت تا در صحنه‌های آن زندگی بیندیشد و از لحاظ نظری آنها را تنظیم کند نه برای آنکـه از تجـارب مزبـور قواعـد و دستور کارهایی برای فرمانروایی و سیاست استخراج کند بلکه بدین منظور که از آنها روشها و اصول و قوانین کلی گرد آورد تا او را بر ابداع دانش نو یعنی علم جامعه شناسی یاری دهد.

نظر اجمالی به زندگانی خانوادگی ابن خلدون

مؤلف در پنج سالگی نیای پدری خود را از دست داد و در هفده سالگی پدر و مادر وی یکبـاره هنگـام شیوع وبای بزرگی که سراسر مشرق و مغرب عالم اسلامی را فرا گرفته بود زندگی را بدرود گفتند و بدینسان ابن خلدون در یک زمان و در آستانه دوران جوانی از پدر و مادر محروم شد و همین حرمان او از پدر و مادر در آغاز جوانی از عواملی است که پیوند او را به خانواده و محل تولدش سست کرد و او را بسـفر و انتقـال از شهری بشهری بر انگیخت و بوی کمک کرد تا در گرداب زندگانی سیاسی در آن روزگار پـر کشـمکش فـرو رود.

او هنگامی که در مغرب میانه بود ازدواج کرد و دارای چندین فرزند گردیـد و رئـیس عائلـه‌ای بشـمار میرفت ولی پیداست که پیش از تشکیل دادن زندگی خانوادگی به سفر کردن و انتقال از شهری بشهر دیگـر خو گرفته بود و بهمین سبب می‌بینیم که بدوش گرفتن بار سنگین این عائله هرگز در روش زندگی او تأثیر نبخشید و ترجمه احوال او نشان میدهد که وقتی از شهر یا ناحیه‌ای سفر میکرد، عائله خود را در همان شهر میگذاشت تا هنگامی که در شهر تازه تا حدی استقرار یابد و آن وقت آنها را بسوی خود بخواند و ایـن وضـع بارها در زندگی او روی داده است، چنانکه وقتی باندلس کوچ کرد زن و فرزندانش را بداییهای آنان سپرد که در قسنطینه بمانند و آنها را به غرناطه نزد خویش نخواند مگر هنگامی که موجبات استقرار او در آنجا فراهم آمد، ولی واضح است پس از رسیدن عائله وی به اندلس وی در آن نقطه هم بیش از یک سال توقف نکـرد و

از آن پس به بجایه رهسپار شد و بار دیگر در گرداب سیاست فرو رفت. همچنین هنگامی که از تونس بمصر رفت عائله خویش را در زادگاه خود بجای گذاشت و آنان را بقاهره نطلبید مگر هنگامی که در آنجا مستقر شد و بسمت مدرسی تعیین گردید، منتها این بار دیدار خانواده‌اش برای او میسر نشد زیرا کشتی حامل آنان پیش از رسیدن باسکندریه غرق شد و ابن خلدون یکباره از زن و فرزند محروم گردید.

۳- عصر ابن خلدون

عصری که ابن خلدون در آن میزیست، یعنی نیمه دوم قرن هشتم هجری مطابق قرن چهاردهم میلادی، از اعصار تحول و انقلاب در سراسر دنیای متمدن آن زمان بشمار میرفت.

خط سیر این تحول چنین بود که عالم اسلامی و عربی بسوی تجزیه و انحطاط میرفت و عالم مغرب (اروپا) به جنبش و بیداری گام مینهاد. از این رو سزاست که دو عالم مزبور را جداگانه یاد کنیم:

۱- عالم عربی

دنیای عربی در عهد ابن خلدون بدو قسمت اساسی تقسیم میشد: مغرب و مشرق. کشورهایی را که میان مصر و اقیانوس اطلس واقع بود مغرب میگفتند و مصر و ممالک عربی زبان پس از آنرا از قبیل عراق و شام و حجاز و غیره مشرق میخواندند.

اندلس هر چند از لحاظ موقع جغرافیایی در زمره بلاد مغرب بشمار میرفت ولی از کشورهایی که آنها را بطور کلی مغرب مینامیدند جدا بود.

الف- اندلس

بیشتر شهرهای اندلس در آن روزگار از تصرف عرب خارج شده و زیر فرمان اسپانیاییها در آمده بود، از آن جمله مهمترین مراکز تمدن اندلس مانند طلیطله (تولدو) و قرطبه (کوردو) تا اشبیلیه از تصرف عرب بیرون رفته بود و جماعات بسیاری از عربهای ساکن شهرهای مزبور به مغرب و افریقیه یعنی مراکش و تونس پناه برده بودند و تنها ناحیه‌ای از اندلس که اعراب در آن حکومت میکردند قطعه کوچکی بود در جنوب غربی آن کشور میان غرناطه و المریه و جبل فتح و در این ناحیه که در دست عرب باقی مانده بود دودمان بنو الاحمر حکومت میکردند، ولی امرای این خاندان اغلب بر سر فرمانروایی با یک دیگر رقابت داشتند و با هم بدشمنی و پیکار میپرداختند و گاهی هم با سلاطین مغرب ستیز و کشمکش آغاز میکردند.

بسیاری از اوقات شاهزادگان و حکامی که بر ضد سلاطین کشور خود قیام میکردند اگر از اندلسیان می‌بودند بمغرب پناهنده میشدند و اگر از امرای مغرب بشمار میرفتند باندلس پناه میبردند و اگر بعللی میان سلطان مغرب و سلطان اندلس اختلافی روی میداد هر یک از آنها سران انقلابی را که بکشور آنان پناهنده شده بودند بکشور دیگری روانه میکردند تا از این راه در بلاد دشمن اضطراب و غوغا ایجاد کنند.

ابن خلدون دو بار باندلس مسافرت کرد. در مرتبه نخستین سه سال در آنجا سکونت گزید و سپس آزادانه آن کشور را ترک گفت و بار دوم بجز چند ماه در اندلس اقامت نکرد و باجبار از آنجا خارج شد.

ب- مغرب عربی

بلاد مغرب از آغاز انقراض دولت موحدان بسه دولت تجزیه شد که سه خاندان فرمانروا در آنها حکومت میکرد: خاندان مرینی در مغرب دور (اقصی) و خاندان عبد الواد در مغرب میانه و خاندان حفص در مغرب نزدیک که آنرا افریقیه مینامیدند.

۱- دولت خاندان عبدالواد از دو دولت دیگر ضعیف‌تر و اغلب در معرض فتنه و آشوب و تاخت و تاز دولتهای مجاور خود بود زیرا میان دو دولت نیرومندتر از خود محصور شده بود و چاره‌ای جز این نداشت که همواره نیروهای خود را در دو سوی متمرکز سازد و در دو جبهه پیکار کند. گذشته از این شهر تلمسان که پایتخت آن دولت بود از شهر فاس پایتخت مرینیان که بسی نیرومندتر بودند چندان فاصله‌ای نداشت و بهمین سبب مرزهای این دولت همواره دچار جزر و مد بود، یکبار توسعه می‌یافت و بار دیگر تنگ و محدود میشد و برخی از اوقات هم دولت مزبور بکلی سقوط میکرد، چنانکه مرینیان چندین بار پایتخت آنرا تصرف کردند و فرمانروایان و امرای دولت مزبور ناگزیر در کوهها و دشتها آواره میشدند یا بکشورهای عربی دیگر پناه می‌بردند و منتظر فرصت مناسب میشدند تا فرمانروایی خویش را از سر گیرند و پایتخت دولت خود را از چنگال استیلاگران باز ستانند.

وضع دو دولت مرینی و حفصی نسبت بدولت عبدالواد پایدارتر بود ولی در عین حال استقرار و آرامش آنها هم نسبی بود و هر چند فرمانروایی در خاندان مرینی فاس و خاندان حفصی تونس استقرار یافته بود لیکن افراد آن دو خاندان از رقابت و کشمکش بر ضد سلطان خود دمی آرام نمی‌نشستند و بهمین سبب اغلب سلاطین خود کشور را بر فرزندان خویش تقسیم میکردند و به هر یک امارت ناحیه‌ایرا اختصاص میدادند و آنها در تمام دوران زندگی از فرمانروایی برخوردار می‌شدند و پس از مرگ نیز فرزندان خویش را بفرمانروایی تعیین میکردند و چه بسا که این شاهزادگان در صدد توسعه مرزهای خود بر میآمدند و بر رغم علایق خویشاوندی که میان آنان وجود داشت با یک دیگر نبرد و خونریزی آغاز میکردند و دیده میشد که میان پسر عموها یا برادران جنگ‌های خونینی آغاز میگردید و تاریخ نشان میدهد که حتی نایره جنگها و کشمکشهای بسیاری میان پدران و پسران نیز شعله‌ور شده است. طبیعی است که حکام نواحی کوچکتر نیز اغلب از اینگونه کشمکشهایی که میان افراد خاندان فرمانروا آغاز میشد استفاده میکردند و در قلمرو حاکمیت خود کوس استقلال میزدند و در نتیجه دولتهای کوچک نیمه مستقلی تشکیل می‌یافت که با دولت مرکزی تنها روابط اسمی واهی بیش نداشتند و چه بسیار مشاهده میشد که برخی از وزیران بر ضد سلطان خود قیام میکردند و سلطان را از سلطنت بر کنار میساختند یا او را میکشتند و بجای وی یکی از امیران

عاجز را بسلطنت تعیین میکردند تا بتوانند در زیر نقاب کفالت یا جانشینی سلطان جدید زمام امور را بدست گیرند و سلطه و نفوذ خود را مستقر سازند. پیداست که چنین کسانی با تشبث باینگونه وسایل نمیتوانستند دیر زمانی از فرمانروایی خود برخوردار شوند، زیرا اینگونه انقلابات مطامع دیگران را نیز بـر میانگیخـت و راه انقلابات و ستیزه‌جوییهای سرکشان و مخالفان را باز میکرد و برای استقرار امور و آرامش اوضاع فرصتی باقی نمیگذاشت. بدینسان نابسامانیها و نگرانیها و انقلابات پیاپی همواره دامنگیر دولتهای مزبور بود.

ابن خلدون در چنین عصر پرجوش و خروشی که آتش انواع آشوبها و ماجراجوییها پیوسته زبانه میـزد داخل زندگانی اجتماعی شد و مدت یک ربع قرن در گرداب سیاست فرو رفت. وی بیشتر سـالهای زنـدگانی سیاسی خود را در بلاد مغرب میانه بسر برد که کانون اساسی این همه تحولات و آشوبها بشمار میرفت.

۲- برای روشن شدن انقلابات سیاسی که پیاپی در مغرب روی میداد بهتر است برخی از وقایع را کـه در دوران زندگی ابن خلدون پدید آمده است یادآور شویم:

الف- سلطان مرینی، ابوالحسن، هنگامی که بسلطنت رسید میکوشید که مرزهای کشور خود را توسعه دهد. از این رو نخست بر تلمسان استیلا یافت و دولت خاندان عبدالواد را سرنگون کرد آنگاه بجنگ و کشـور گشایی خود همچنان ادامه داد و بسمت مشرق شتافت و بجایه را که از شهرهای افریقیه بود بتصـرف آورد و شاهزاده حفصی را که بر آن شهر حکومت میکرد با دیگر شاهزادگان به تلمسان فرستاد و آنان را مجبور کرد که دور از بلاد خود باشند و در آن شهر بسر برند، سپس بر قسنطینه نیز اسـتیلا یافـت و شـاهزاده حفصـی حاکم آنرا به فاس تبعید کرد و سرانجام لشکرکشی بسوی شرق را دنبال کرد تا تـونس را بتصـرف آورد و بـا این پیروزی توانست کلیه بلاد مغرب نزدیک و میانه را از خلیج قابس تا اقیانوس اطلس در حـوزه متصـرفات فرمانروایی خود در آورد.

ابن خلدون در این هنگام شانزده ساله بود.

ب- اما فرمانروایی این سلطان مرینی بر تونس بیش از دو سال ادامه نیافت، زیـرا قبـایلی کـه در فـتح تونس بوی یاری کرده بودند پس از یک سال با او بســتیز برخاســتند و وی را در قیـروان محاصـره کردنـد و هنگامی که اخبار واقعه قیروان بتونس رسید بر گستاخی مردم تونس افزوده شد و بر ضد حکام مرینی قیـام کردند و آنان را در پایتخت محاصره نمودند و دوستی و وفاداری خود را به حفصیان اعلام داشـتند و پـس از مدت کوتاهی مردم قسنطینه نیز بتونسیان اقتدا کردند و بر ضد فرمانروایی مرینیان دست بانقلاب زدند.

و سلطان ابوالحسن پس از آنکه مدتی در قیروان محاصره بود توانست دوستی بعضی از قبایل را جلـب کند و سرانجام بیاری آنان محاصره را درهم شکست و بشهر سوسه رفت و از آنجا از راه دریا بتونس رهسـپار شد و در تونس بر شورشیان غلبه یافت و محاصره‌شدگان در قلعه را نجات داد و بدینسان بار دیگر سراسر آن بلاد را در قید فرمانبری خویش آورد ولی هنوز آتش این انقلاب خاموش نشـده بـود کـه بـوی خبـر رسـید پسرش ابو عنان نسبت به او نافرمانی آغاز کرده است و در شهر فاس که بنیابت پدر خود فرمـانروایی داشـت

استقلال خویش را اعلام داشته و خود را سلطان مغرب خوانده است. از این رو سلطان ابو الحسن بمنظور فرو نشاندن نایره انقلاب فرزند خویش ناگزیر تونس را ترک گفت و از راه دریا عازم فاس گردید و پسر دیگرش ابو الفضل را در تونس بنیابت خود فرمانروای افریقیه کرد.

ج- اما دسته‌های حفصیان برای رهایی خود از زیر فرمان مرینیان بیدرنگ از این حوادث استفاده کردند و از این رو ابن تافراکین وزیر معروفی که انقلاب تونسیان را بر ضد سلطان ابوالحسن رهبری میکرد و پس از استیلای سلطان بر تونس به اسکندریه گریخته بود، بیدرنگ بسوی تونس شتافت و بر نایب سلطان غلبه یافت و او را از افریقیه براند، آنگاه ابواسحاق حفصی را بر تخت سلطنت نشانید و خود بکفالت وی امور سلطنت را اداره میکرد. ابن خلدون در این عهد داخل زندگی اجتماعی شد زیرا ابن تافراکین وی را بدبیری علامت (طغرانویسی) سلطان تعیین کرد.

د- ولی سلطنت ابواسحاق تحت کفالت ابن تافراکین بر حاکم قسنطینه گران آمد زیرا وی یکی از شاهزادگان حفصی بود و خویش را برای سلطنت شایسته‌تر میدید و از این رو بر حکومت جدید شورید و بسوی تونس لشکر کشید و شهر را محاصره کرد، لیکن در خلال این محاصره از حوادث مغرب میانه و دور اخبار تشویش آمیزی بوی میرسید و آگاه شد که سلطان مرینی بسوی خاور لشکرکشی آغاز کرده و بار دیگر بر تلمسان و بجایه استیلا یافته است و سپاهیان وی بنزدیک قسنطینه رسیده‌اند، از این رو شاهزاده حفصی از محاصره تونس منصرف گردید و بر آن شد که به مقر فرمانروایی خویش باز گردد تا بدفاع بپردازد و از استیلای مرینیان ممانعت کند. ابن خلدون در نخستین تصادمی که میان دسته‌های شاهزاده قسنطینه و سپاهیان سلطان تونس روی داد، حضور داشت ولی پس از این تصادم افریقیه را ترک گفت و بسوی مغرب شتافت.

هـ- اما سلطان ابوالحسن مرینی که تونس را از راه دریا ترک گفت تا مگر بتواند شورش پسرش را فرو نشاند، چنانکه یاد کردیم، با همه رنج و مشقت فراوانی که در این راه تحمل کرد نتوانست تاج و تخت را از وی باز ستاند زیرا نیروی دریایی وی با طوفان شدیدی روبرو شد که سرانجام بغرق شدن تمام کشتیهای وی منجر گردید، ولی با این همه سلطان بر امواج غلبه کرد و خود را بسلامت بساحل رسانید و از آنجا بشهر الجزایر شتافت و مردم آن شهر را بیاری خویش دعوت کرد و گروهی را با خود همراه ساخت و توانست از راه صحرا خود را بمراکش برساند، ولی در نتیجه زد و خوردی که میان سپاهیان وی و سپاهیان پسرش روی داد قوای او منهزم شدند و پس از این واقعه بیش از چند روز نگذشت که وی زندگی را بدرود گفت. بدینسان ابوعنان بدون هیچ رقیب و مخالفی بسلطنت مغرب نایل آمد.

و- ابوعنان هنگامی که در دوران حیات پدر، خود را سلطان مغرب خواند و بمخالفت با وی برخاست بتدابیر و چاره جوییهای بسیاری دست یازید تا مانع بازگشت پدر به مقر سلطنت وی گردد، از آن جمله دو شاهزاده حفصی را که در فاس و تلمسان اقامت داشتند به مرکز سابقشان بجایه و قسنطینه باز گردانید و با

آنها شرط کرد که در برابر سلطان ابوالحسن بدفاع برخیزند و بوی فرصت ندهند که برای رسیدن بمغرب اقصی از این دو شهر بگذرد و پیداست که وی با این تدبیر دو ناحیه امیرنشینی را که از پیش پدرش فتح کرده بود از دست داد و شکی نیست که خاندان عبدالواد که برای بدست آوردن فرمانروایی خود منتظر فرصت مناسبی بودند بیدرنگ از این حوادث حداکثر استفاده را بردند و بی‌رنج و زحمتی بپایتخت کشور خود بازگشتند و با این وضع قلمرو فرمانروایی دولت مرینی بهمان مرزهایی بازگشت که پیش از فتوحات سلطان ابوالحسن در تصرف داشتند.

ولی سلطان ابوعنان پس از آنکه از خطر دستبرد پدر رهایی یافت و با اطمینان خاطر فرمانروایی وی بر مغرب اقصی مستقر گردید، در صدد بر آمد تا بلادی را که در خلال حوادث اخیر از قلمرو دولت مرینی خارج شده است باز ستاند و سپاهیان خود را برای این هدف مجهز کرد و همینکه آماده کارزار شد بتلمسان لشکر کشید و بر آن شهر استیلا یافت آنگاه بسوی خاور شتافت و بجایه را نیز در حیطه نفوذ خود در آورد و بار دیگر شاهزاده حفصی آن ناحیه را بفاس تبعید کرد.

ابن خلدون در خلال این لشکرکشی بسلطان ابوعنان پیوست و در دربار او بخدمت گماشته شد. در این هنگام سن وی بیست و سه سال بود.

ز- پس از وقایعی که یاد کردیم دیری نگذشت که زندگی سلطان ابو عنان بسر آمد و در خلال مرض و مرگ وی یک رشته بحرانها و انقلابات پیچیده تازه‌ای آغاز شد و سرتاسر نواحی مغرب میانه و دور را فرا گرفت. هنگامی که سلطان در حال احتضار بود وزیر وی حسن بن عمر زمام امور را بدست گرفت و پسر خردسال سلطان ابوالحسن موسوم به سلطان سعید را بر تخت نشاند و خویش را وصی و کفیل او خواند، ولی دیگر شاهزادگان مرینی با این عمل موافقت نکردند و سعید را بسلطنت نشناختند بلکه در گرد شاهزاده منصور حلقه زدند و وزیر و سلطان خردسال ویرا در شهر فاس محاصره کردند. در همین گیر و دار که میان دو گروه مزبور بر سر تاج و تخت زد و خورد و کشمکش بود یکباره مدعی سومی بمیدان آمد و کار را دشوارتر و پیچیده‌تر کرد. این مدعی جدید ابوسالم پسر سلطان ابوالحسن بود. هنگامی که سلطان ابوعنان بمخالفت با پدر برخاست برادران خویش را دستگیر ساخت و آنان را به اندلس تبعید کرد و ابوسالم نیز از جمله تبعیدشدگان بود که چون خبر مرگ برادر را شنید با شتاب از اندلس بازگشت و بوسایل گوناگون در میان مردم بتبلیغ پرداخت و خویش را شایسته سلطنت اعلام میکرد تا سرانجام گروه بسیاری را با خود همراه ساخت و یاران کثیری پیدا کرد و بنیروی آنان بر هر دو دسته‌ای که با هم پیکار میکردند هم یاران سعید و هم هواخواهان منصور، غلبه کرد و بدینسان سلطان ابوسالم بسلطنت مغرب اقصی نایل آمد.

ابن خلدون هنگام جریان این حوادث پیچیده در فاس اقامت داشت، وی بسلطان اخیر یاری کرد و مدتی در دربار وی باقی ماند.

باید در نظر گرفت که هر صفحه از حوادثی که تلخیص کردیم، با سلسله‌ای جنبش‌ها و انقلابات و نگرانیهای ممتد و پیچیده محلی و فرعی همراه بوده است که ضرورت ندارد آنها را یاد کنیم. همچنین لازمست توجه داشته باشیم که همه این حوادث و زد و خوردها در فترت کوتاهی پدید آمده است، چنانکه تاریخ استیلای مرینی بر تونس در سال ۷۴۸ ه (۱۳۴۷ م) و تاریخ رسیدن سلطان ابوسالم بتخت سلطنت فاس بسال ۷۶۰ ه (۱۳۵۸ م) بوده است، یعنی کلیه وقایعی که یاد کردیم در خلال بیست و یک سال پدید آمده است و سالهای مزبور بی‌گمان از روزگارهای انباشته بانقلابات و حیرت‌انگیز و غیر عادی بشمار میرفته است زیرا شواهد تاریخی هیچگونه جای شک باقی نمیگذارد که بگوییم اوضاع سیاسی مغرب عربی و بویژه مغرب میانه و دور پیوسته بشرحی که وصف کردیم دچار جنبشها و انقلابات بوده است.

مهمترین نیروهایی که سران این انقلابات و سرکشیها از آنها استفاده میکرده و باتکای آنها بر ضد یک دیگر بنبرد برمیخاسته‌اند عشایر بادیه‌نشین عرب و بربر بودند که در سراسر نواحی مغرب پراکنده بوده‌اند چه این عشایر برای پیکار و جنگ بمنزله قوای مسلح آماده‌ای به شمار میرفته‌اند و گاه در خدمت این امیر و بار دیگر در خدمت شاهزاده و امیر دیگر بوده‌اند، و کار آنها بسیار همانند عمل سپاهیان مزدوری بوده است که در اروپا و بویژه در ایتالیا در اواخر قرون وسطی فراوان بودند.

گذشته از این برخی از عشایر بزرگ بمنزله دولتهای کوچک مستقلی بشمار میرفته‌اند که بنام نگهبانی و حمایت باج و خراج را گرد آوری میکرده و اغلب دیناری هم مالیات نمی‌پرداخته‌اند و بر حسب گردش اوضاع و شرایط زمان باین سلطان یا آن امیر کمک و یاری میکرده‌اند.

شکی نیست که این عشایر نیرومند بسپاهیان هر سلطان یا شاهزاده‌ای می‌پیوسته یا بر ضد هر یک قیام میکرده‌اند در سرنوشت جنگ تأثیر می‌بخشیده و پیروزی نخستین و شکست دومین را حتمی میکرده است. ابن خلدون مدتی دراز با عشایر بادیه‌نشین معاشرت و آمیزش داشته و در پرتو هوشمندی و دلاوری و تیز بینی و شیوایی بیان خود در میان آنان نفوذ و قدرت بسیاری بدست آورده است و در سایه این گونه روابط با عشایر مزبور و تسلط معنوی که بر آنان پیدا کرده بود در سیاست دولتهای مغرب تأثیر قابل توجهی داشته است، و باز شکی نیست که نوشته‌های او درباره تواریخ مغرب بطور کلی و درباره اجتماعات بادیه‌نشین بخصوص، از نتایج معلومات و ثمره آزمایشها و تجاربیست که آنها را در خلال معاشرت طولانی خود با قبایل مختلف عرب و بربر بدست آورده بود. بسیار سودمند است که برخی از صفحات زندگی یکی از شاهزادگانی را که با ابن خلدون معاصر بوده و با وی روابط و پیوستگی استواری داشته است یادآور شویم تا بشناختن زندگی مورخ بیش از پیش کمک کند و تأثیر این بحرانها و تحولات و تغییرات سیاسی پیاپی را در زندگی او روشن سازد:

الف- شاهزاده حفصی محمدبن عبدالله از طرف سلطان افریقیه در تونس فرمانروای بجایه بود.

ب- وی فرمانروایی خویش را هنگامی که سلطان ابوالحسن مرینی بر وی تاخت از دست داد.

ج- ولی هنگامی که سلطان ابوعنان بر ضد پدر خود قیام کرد بار دیگر بفرمانروایی رسید و بمقر امارت خود بازگشت چه ابوعنان بر آن شد که فرمانروایی شاهزادگان حفصی را بایشان باز دهد تا در برابر پدر وی بدفاع برخیزند و از بازگشت او بکشور خود ممانعت کنند.

د- هنگامی که سلطان ابوعنان بسلطنت رسید و پس از مرگ پدر بر بجایه استیلا یافت همان شاهزاده فرمانروایی خویش را بار دیگر از دست داد و باز در نقاطی که دور از مقر حاکمیت او بود بسر میبرد.

هـ- هنگامی که سلطان ابوعنان بیمار شد امیرمحمد بر آن شد از فاس بگریزد تا بار دیگر فرمانروایی خویش را بدست آورد ولی سلطان باندیشه وی پی برد و نقشه او را بر هم زد.

و- با این همه شاهزاده مزبور توانست پس از مرگ سلطان مزبور فاس را ترک گوید و بمقر فرمانروایی خود روی آورد ولی عموی وی ابواسحاق حفصی پیش از وی بر بجایه استیلا یافت و او ناگزیر شد شهر را محاصره کند و در راه رهایی شهر از چنگال عم خویش کوششها و مبارزات شدیدی مبذول داشت.

ز- ولی شاهزاده مزبور پس از آنکه بر بجایه استیلا یافت و باستقرار فرمانروایی آغاز کرد یکباره با پیکار جو و رقیب تازه‌ای روبرو شد. پسر عموی وی حاکم قسنطینه در صدد توسعه دادن حدود کشور خود بر آمد و به بجایه لشکر کشید و امیرمحمد در خلال تصادمی که میان سپاهیان او و سپاهیان پسر عمش در گرفت کشته شد.

ابن خلدون با این شاهزاده حفصی هنگامی که در فاس بحالت تبعید بسر میبرد همراهی میکرد و بخاطر او هنگامی که قصد داشت به بجایه بگریزد زندانی شد و آنگاه که توانست فرمانروایی خود را باز ستاند به پایگاه حاجبی «صدر اعظمی» وی نایل آمد.

ج- مشرق عربی

بر مصر و ممالک حجاز و شام در آن روزگار، ممالیک سلطنت میکردند و اوضاع سیاسی در این کشورها نسبت بمغرب بدرجات مستقرتر و آرام‌تر بود.

راست است که مرگ سلطان اغلب بحرانهای سیاسی خطیری ایجاد میکرد ولی این بحرانها بطور کلی میان خود ممالیک پدید میآمد و دسته‌ها و جماعات ساکن نواحی مزبور کمتر در آنها شرکت می‌جستند.

ابن خلدون بیست و چهار سال از اواخر عمر خود را در مشرق (مصر) گذرانید ولی انتقال وی بدین کشور هنگامی بود که تألیف مقدمه را بپایان رسانیده و اشتغال وی در آنجا منحصر بتدریس و قضاوت بود و در سایر امور سیاسی دخالتی نداشت. عراق در عهد ابن خلدون زیر فرمان حکومت جلایریان بود تا آنکه تیمور بر آن استیلا یافت. ولی فرمانروایی جلایریان تنها منحصر به عراق عرب نبود بلکه آنها در قسمت غربی ایران و بخصوص ایالت آذربایجان نیز حکومت میکردند و سلاطین دودمان مزبور بغداد را پایتخت زمستانی و تبریز را پایتخت تابستانی خود قرار داده بودند و سلطنت ایشان بر دو ناحیه یکی عربی و دیگری ایرانی بود. ابن خلدون بعراق نرفت و به هیچ یک از حکام و رجال آن کشور نپیوست.

وحدت ادبی و فرهنگی عالم عربی

از نکات قابل توجه اینست که عالم عربی در عصر ابن خلدون بر رغم تجزیه و تفکیک سیاسی که یاد کردیم از وحدت ادبی و فرهنگی کاملی برخوردار بود، چنانکه وحدت زبان نواحی گوناگون و کشورهای مختلف عربی را بهم ارتباط میداد و پیوندهای معنوی نیرومندی میان آنان برقرار میکرد و پیوسته افکار و روحیات آنان را بهم نزدیک میساخت، همچنین رفت و آمد بازرگانان از یکسو و انجام دادن فرایض حج از سوی دیگر زمینه دائمی و استواری ایجاد میکرد که ساکنان نواحی و سرزمینهای مختلف بسهولت میتوانستند یک دیگر را بشناسند و باوضاع و احوال هم واقف شوند و این امر به تبادل افکار میان ملتهای مزبور مساعدت میکرد و اخبار و دیگر اطلاعات مربوط بشؤون زندگی آنان را در نواحی مختلف انتشار میداد.

ادیبان و فقیهان و دانشمندان از راه مکاتبه یا دیدار بهم می‌پیوستند و نتایج اندیشه‌ها و قریحه‌های آنان از سرزمینی بسرزمین دیگر بسرعت و سهولت انتقال می‌یافت و نام بزرگان و نوابغ ایشان در سراسر کشورهای عربی شهرت می‌یافت.

و شاید از زندگانی خود ابن خلدون بتوان بهترین نمونه و روشن‌ترین دلیل برای این وحدت ادبی و فرهنگی بدست آورد، وحدتی که مشعل فروزان آن بر رغم کشمکشها و پیکارهای پیاپی دولتها و حکومتها و اختلاف شدید اوضاع سیاسی کشورهای مزبور بر سرتاسر ممالک عربی پرتوافکن بود، چنانکه میتوان سهولت انتقال ابن خلدون را از کشوری بکشور دیگر و سرعت انتشار شهرت او را در سراسر این ممالک نمونه بارزی از این وحدت ادبی بشمار آورد، چه ما می‌بینیم وی یکبار در جامع کبیر غرناطه و بار دیگر در جامع قرویین فاس و زمانی در شهر بجایه و زمان دیگر در جامع زیتونیه تونس بالقای خطابه و تدریس مشغول است.

و باز می‌بینیم پس از اقامت در قاهره در جامع الازهر وظیفه مدرسی را بر عهده دارد و سرانجام مشاهده میکنیم در مدرسه عادلیه دمشق با دانشمندان شام ببحث و تحقیق میپردازد.

همچنین برخی از مکاتباتی که در ترجمه احوال ابن خلدون تدوین گردیده است نمونه‌های آشکاری بدست ما میدهد که از وحدت فکری و ادبی جهان عربی حکایت میکند.

هنگامی که ابن خلدون در بیسکره، واقع در مغرب میانه، اقامت داشت نامه‌ای از وزیر لسان الدین خطیب که در غرناطه بسر میبرده دریافت میدارد که در آن دانشمند مزبور از تألیفات خویش سخن میگوید و هم برای وی وقایع سیاسی را که در اندلس روی داده وصف میکند و ابن خلدون نامه مفصلی در پاسخ وی مینویسد و حوادث مغرب میانه را برای او تشریح میکند، آنگاه اخباری را که از حوادث مصر بوی رسیده به لسان الدین اطلاع میدهد.

و هنگامی که ابن خلدون برای ادای فریضه حج سفر میکند و در ینبع اقامت مـی‌کنـد نامـه‌ای از ابـن زمرک[1] دبیر (کاتب السر، سکرتر) سلطان ابن احمر در غرناطه دریافت میـدارد کـه بعضـی از اخبـار را بـوی اطلاع داده و بعضی از قصاید را برای وی فرستاده است و از ابن خلدون برخی از معلومات و کتب را می‌طلبد.

و در همین موقع نامه دیگری از علی بن حسن البنی، قاضی غرناطه، بوی میرسد که میزان اهتمام آن دو را از یکسو بکسب اخبار از یک دیگر و از سوی دیگر بآگاهی از اخبار کشورهایشان بخوبی نشان میدهد[2].

و خلاصه میتوانیم یقین کنیم که عالم عربی در آن روزگار همواره از لحاظ ادب و فرهنگ وحدت و هم آهنگی داشته است، هر چند از نظر وضع حکومت و امور سیاسی با اختلاف و تجزیه و تشتت شدیدی روبـرو بوده است.

د- عالم اسلامی عالم عربی در عهد ابن خلدون با دیگر کشورهای اسلامی نیز همواره ارتباط داشـت و سرتاسر این بلاد در مرحله تغییرات و تحولات مهمی بود. انقراض دولت سلجوقی از یکسو (در آسیای صغیر) و دولت مغولی از سوی دیگر (در ایران و عراق) بتجزیه این ممالک منجر گردید و امارت‌نشین‌ها و دولتهـای کوچک بی‌شماری تشکیل یافت، ولی پس از این مرحله دو جنبش نیرومند پدید آمد که هدف آنها وحدت و مرکزیت این کشورها و از بین بردن تجزیه مزبور بود: یکی فتوحات تیمـور لنـگ و دیگـری قیـام دولـت آل عثمان.

تیمور بفتوحات عظیمی نایل آمد که بر سراسر کشورهای آسـیایی از چـین تـا عـراق مشـتمل بـود و سرانجام بر عراق نیز استیلا یافت و بسرعت از یکسو بطـرف بـلاد شـام و از سـوی دیگـر در آنـاطولی پـیش میرفت.

ولی دولتی که تیمور در سایه این فتوحات تشکیل داد دیر زمانی دوام نیافت، زیرا دولت مزبور بـدنبال مرگ او تجزیه شد و کشورهای آن میان پسران او و آنگاه میان نواده‌هایش تقسیم گردید.

اما دولتی که آل عثمان تشکیل دادند نسبت به کشورگشایی‌های سریع تیمور بسیار بکندی و تأنی در راه توسعه و جهانگشایی گام می‌نهاد، ولی فتوحات آن پایدارتر و استوارتر بود و دولت مزبور سرانجام آنچنـان وضع سیاسی مستقری ایجاد کرد که چندین قرن دوام یافت.

در حقیقت هنگامی که تیمور در پیرامون آنقره (آنکارا) با دولت مزبور بنبـرد پرداخـت آسـیب بزرگـی بدان وارد آمد و دولت جوان عثمانی با بحران خطیری روبرو شد، زیرا پیکار مزبور بشکست سپاهیان عثمـانی و اسیر شدن سلطان آنان، با یزید اول، منجر گردید و این پیش آمد موجب تقسیم کشور میان چهـار فرزنـد

۱- دانشمند و شاعر و خطیب نامور اندلسی که شرح حال و برخی از اشعار او در کتاب الاحاطۀ فی اخبار غرناطۀ تـألیف لسـان الدین ابن خطیب آمده است. وی بسال ۷۷۵ در خانه خویش بدست زن خود کشته شده است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۲- متن این نامه‌ها در کتاب «التعریف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا» که باهتمام محمد بن تاویـت الطنجـی منتشـر شـده آمده است. رجوع به صفحات ۱۱۵- ۱۲۸- ۲۶۲- ۲۷۷ و بخصوص ص ۱۱۸ و ۱۲۶ و ۲۳۷ کتاب مزبور شود.

وی شد، ولی سلطان محمد اول پس از رنج فراوان توانست بـر حریفـان خـود غلبـه یابـد و وحـدت گذشـته سلطنت عثمانی را تجدید کند.

سلطنت مزبور پس از رهایی از این بحران با سرعت تمام بپیشرفت و ترقی نایل آمد و بخصوص در قاره اروپا توسعه یافت.

ابن خلدون هنگامی که تیمور دمشق را محاصره کرده بود با آن سلطان ملاقات کرد و این ملاقات او را که شش سال پیش از مرگ وی روی داد میتوان پایان فعالیت سیاسی او بشمار آورد، ولی وی با هیچیـک از سلاطین آل عثمان ملاقات نکرد.

ابن خلدون بهیچیک از ممالک اسلامی خارج از عالم عربی مسافرت نکرد ولـی کتـاب تـاریخ او بـا آن مقدمه مشهور در همه این ممالک انتشار یافت و در آنها تأثیر معنـوی بزرگـی بخشـید زیـرا لغـت عربـی در ممالک مزبور همواره زبان علمی بشمار میرفت و عالمان عثمانی بطور عموم فرهنـگ و معلومـات را از کتـب عربی فرا میگرفتند و بهمین سبب بآموختن و مهارت در آن اهتمام خاص نشان میدادند، حتی برخی از آنان تألیفات خود را بزبان عربی مینوشتند. بنابراین در چنین شرایطی طبیعی است که این دانشـمندان بتـاریخ و مقدمه آن آگاهی یافته و بطور عمیق تحت تأثیر آن واقع شده‌اند.

نکته قابل توجه اینست که فتوحات پی در پی دولت عثمانی بویژه در قاره اروپـا بطبـع موجـب پدیـد آمدن گروهی از مورخان گردیده است تا وقایع این فتوحات عظـیم را تـدوین کننـد و ایـن مورخـان تـاریخ عثمانی را بمنزله تتمه تاریخ عمومی اسلام تلقی میکردند و بهمین سبب بمطالعه کتب تاریخ باستان عنایـت خاصی مبذول میداشتند و خواهی نخواهی تاریخ ابن خلدون را بتفصیل مورد مطالعه و تحقیق قرار دادنـد و از تألیف مزبور مسائل بسیاری اقتباس کردند، و از این رو می‌بینیم مورخان عثمانی نخستین کسانی بوده‌انـد که در دنیای بیرون از جهان عربی مقدمه ابن خلدون را مورد تحقیق قرار داده‌اند. چنانکه میتوان اهتمام آنان را بمقدمه یگانه عامل و موجبی دانست که توجه خاورشناسان اروپا را در اوایل قرن نوزدهم بدان جلب کرد.

۲- اروپا

اروپا در خلال عصری که ابن خلدون در آن میزیست، نزدیک باواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدیـد بود.

ابن خلدون معاصر مورخ فرانسوی «فرواسار»[1] و شاعر انگلیسی «چوسر» بود. وی پـنج سـال پـیش از فرواسار و هشت سال پیش از چوسر متولد شده بود و چهار سـال پـیش از نخسـتین و شـش سـال پـس از دومین در گذشت.

همچنین او در نیمی از دوران حیات خود معاصر پترارک و پوکاچیو ایتالیایی بود، زیرا وی هنگام مرگ این دو ادیب در حدود چهل و پنج سالگی بود ولی ابن خلدون هیچیک از این معاصران خـود را نشـناخت و

1 -Froissart (Jean).

آنان نیز از وی آگاهی نیافتند، زیرا دنیای اروپا در آن روزگار رابطه‌ای با عالم عربی اسلامی نداشت و پس از تصادمات شدید و خونین جنگهای صلیبی و اقتباس علوم و صنایع مختلف از عالم عربی بکلی با آن قطع رابطه کرده بود.

پیش از عصر ابن خلدون در پایتختهای مختلف کشورهای اروپایی دانشگاههای بسیاری بشیوه دانشگاههای عربی تأسیس یافته و همچنین بسیاری از تألیفات عربی بزبان لاتینی ترجمه شده بود و از این رو اروپاییان از منابع عربی بی‌نیاز شده بودند.

برای سنجش کامل این اوضاع باید در نظر بگیریم که ابن خلدون یازده سال پس از مرگ دانته شاعر شهیر ایتالیایی در تونس متولد شده و همچنین تنها قریب یک ربع قرن پس از مرگ ابن خلدون در مصر، صنعت چاپ در اروپا اختراع گردیده است، و در این تاریخ بود که دوران رستاخیز و تحول فکری و بیداری مردم در اروپا آغاز شد و نخستین اشعه آفتاب دانش و هنر نو بر جهان تابیدن گرفت و دیدگان و افکار مردم اروپا بمطالب و نواحی تازه‌ای متوجه گردید. خلاصه در این تاریخ اروپاییان از اهتمام بحوادث عالم عربی و بویژه تألیفاتی که در آن سرزمین منتشر میشد منصرف شده بودند.

این وضع تاریخی در تعیین ارزش مقدمه ابن خلدون نسبت بدنیای اروپا تأثیر بزرگی داشت.

این مقدمه، با همه عقاید و آراء شگفت و نو و اصول و مبادی استوار از نظر اروپاییان مجهول ماند تا بسبب شرایط تاریخی که یاد کردیم دوران تحقیقات خاورشناسی در قرن نوزدهم آغاز گردید و آنگاه مردم اروپا باهمیت آن پی بردند.

۴- مهمترین حوادث زندگانی ابن خلدون

زندگانی ابن خلدون از آنگونه بود که تئودور روزولت آنرا «زندگی پر ماجری»[1] خواند یا از نوعی بود که موسولینی از آن به «زندگی مخاطره‌آمیز»[2] تعبیر کرد و این زندگی پر ماجرای مخاطره‌آمیز دارای صفحات گوناگون و صحنه‌های متنوع بود که در ذیل بر حسب ترتیب زمانی بشرح آن میپردازیم:

در تونس

ابن خلدون تا بیست سالگی در تونس بسر برد و چون پدر وی از رجال دانش و ادب بود توجه کاملی نسبت بتربیت وی مبذول داشت یعنی بتن خویش تعلیم او را بر عهده گرفت و برخی از علوم مقدماتی را بوی آموخت و او را برای فرا گرفتن دانشهای دیگر در نزد استادانی که در آن روزگار در تونس بودند آماده کرد.

1 -la vie intense.
2 -Vivre dangereusement.

ابن خلدون چنان تربیت شد که پیوسته بدانش دلبستگی داشت و شوق دانش اندوزی و فضیلت‌جویی همواره در نهاد او زنده بود.

قرائت قرآن کریم را بیاموخت و آنرا بیاد سپرد و تلاوت آنرا بر حسب اصول تجوید ده‌گانه تمرین کرد. دانش نحو را بتفصیل بیاموخت و بسیاری از کتب ادب و دیوانهای شاعران را فرا گرفت و بسی از اشعار را حفظ کرد، و هم دانش فقه و حدیث را نیک بیاموخت و سرانجام علوم عقلی را نیز فرا گرفت.

واقعه‌های سیاسی که در سال ۷۴۸ ه (۱۳۴۷ م) روی داد، افق نوین و پهناوری برای آموختن دانش بروی ابن خلدون گشود، زیرا سلطان ابوالحسن مرینی که در آن سال بر تونس استیلا یافته بود مردی بود که بدانش اهتمام فراوان مبذول میداشت و بزرگان دانش و ادب را در بارگاه خود گرد آورده بود و «حضور ایشان را در بارگاه خویش واجب میشمرد، و مجلس خود را بوجود آنان میآراست»[1] و هنگامی که بتونس آمد گروهی از دانشمندان و ادیبان مصاحب و همراه وی بودند و طبیعی است که پدر ابن خلدون با آن پایگاه علمی و ادبی که داشت بآن گروه پیوست و با ایشان آمیزش میکرد و فرزند خویش را بر انگیخت که هر چه بیشتر از محضر آنان استفاده کند و بر دانش خویش بیفزاید.

ابن خلدون در ترجمه احوال خود نامهای دانشمندان و ادیبانی را که با سلطان وارد تونس شده‌اند یاد میکند و بتدوین ترجمه احوال ایشان میپردازد و احاطه آنان را در دانش میستاید و ببرتری ایشان در دانش نسبت بخود اعتراف میکند و از آنچه درباره ایشان نوشته است معلوم میشود که وی بخصوص تحت تأثیر مقام علمی دو تن از آن گروه واقع شده و بیش از حد آنان را ستوده است. یکی از آنان عبدالمهیمن بوده و دیگری محمدبن ابراهیم آبلی. عبدالمهیمن پیشوای محدثان و نحویان مغرب و دبیر سلطان و صاحب علامت (طغرانویس) و رئیس توشیح وی بوده است.

این دانشمند نیز مانند خاندان خلدون به حضرموت انتساب داشته و او را حضرمی میخوانده‌اند و بهمین سبب پیوندهای دوستی استواری میان او و خاندان خلدون ایجاد شده است، حتی هنگامی که مردم تونس بر ضد سلطان و همراهان وی قیام کردند عبدالمهیمن بخانه خاندان خلدون پناه برد و مدت سه ماه در آنجا در حال اختفا بسر برد.

ابن خلدون استفاده از محضر این دانشمند را «لازم شمرد» و از وی حدیث سماع کرد و اجازه بدست آورد و امهات (صحاح) ششگانه و کتاب الموطأ ابن مالک و کتاب السیر ابن اسحاق و کتاب حدیث ابن الصلاح را نزد وی فرا گرفت، و اما آبلی «شیخ و استاد علوم عقلی» بشمار میرفته است و ابن خلدون چندین سال در خدمت وی تلمذ کرد و در این مدت دانشهای عقلی را نزد او بیاموخت، نخست از تعالیم یعنی علوم ریاضی آغاز کرد و آنگاه منطق و سپس سایر فنون حکمت و فلسفه را فرا گرفت.

۱- عبارات داخل گیومه ترجمه از التعریف است که بقلم خود ابن خلدون نوشته شده است.

ابن خلدون تبحر آبلی را در دانش می ستاید و حق تعلیم و برتری او را بر خویش بیش از دیگران میداند و میگوید «او ببرتری و احاطه من در این علوم نسبت بدیگران گواهی میداد» و شکی نیست که این گواهی نشان میدهد که ابن خلدون بطرز تفکر منطقی دلبستگی داشته و نیز ثابت میکند که تحصیلات او در علوم عقلی (ریاضیات و منطق و فلسفه) در محضر آبلی بتقویت و رشد این دلبستگی و استعداد فکری کمک فراوانی کرده است و آثار این استعداد و دلبستگی در بسیاری از مباحث مقدمه بطور وضوح کامل تجلی میکند.

اما ابن خلدون هنگامی که به هفده سالگی رسید بمصیبت اندوهباری دچار شد و بتحصیل او لطمه بزرگی وارد آمد. وبای بزرگی که مردم را دسته دسته در تونس طعمه مرگ میساخت ویرا نیز مصیبت زده و داغدار کرد چه هنگام شیوع این بیماری مهلک وی پدر و مادر و بیشتر استادان و مشایخ خود را از دست داد.

آنگاه مردم بر ضد سلطان مرینی قیام کردند و حکومت خاندان مزبور در افریقیه سقوط کرد و در نتیجه بقیه دانشمندان و ادیبان دربار سلطان مرینی که از خطر و با جان بسلامت برده بودند نیز آن سرزمین را ترک گفتند.

ابن خلدون از این حوادث سخت اندوهناک و ماتمزده شد. او که یکباره پدر و مادر و بسیاری از استادان خود را از دست داده بود خود را تسلی میداد که حداقل از بقیه دانشمندانی که جان بسلامت برده‌اند کسب دانش خواهد کرد، لیکن بازگشت این گروه به اوطان خود بکلی «او را از کسب دانش محروم کرد» و در نتیجه این حوادث و اوضاع خود را «وحشت زده و تنها» یافت، از این رو تصمیم گرفت که به استادان خود بپیوندد و با ایشان بمغرب سفر کند ولی برادر بزرگترش محمد او را از این تصمیم بازداشت.

و دیری نگذشت که زمینه مساعدی برای دخول او در میدان زندگی اجتماعی فراهم آمد زیرا ابومحمد ابن تافراکین وزیر معروف که در تونس قیام کرده و مستقلانه بر همه اوضاع مسلط بود ابن خلدون را از جانب سلطان تونس، ابو اسحاق، به سمت «کاتب علامت» یا دبیر توشیح سلطان دعوت کرد و وظیفه دبیر علامت این بود که میان «بسم الله الرحمن الرحیم» و ما بعد آن در نامه‌ها و فرمانهای دولتی ستایش و سپاسگزاری خدا را با خط درشت بنویسد و نامه را از جانب سلطان توشیح کند. ابن خلدون هنگامی که این شغل مهم را بر عهده گرفت جوانی بیست ساله بود.

در همین هنگام شاهزاده حفصی که بر قسنطینه فرمانروایی داشت مدعی سلطنت بود و با گروهی از سپاهیان و قبایل بسوی تونس لشکر کشید (اوایل سال ۷۵۳ ه) و ابن تافراکین نیز برای مقابله و نبرد با وی بتجهیز سپاهیان و قبایل اقدام کرد تا از حمله وی بافریقیه جلوگیری کند.

سلطان تونس با سپاهیان و قبایلی که برای کمک بوی گرد آمده بودند از تونس خارج شد تا از تاج و تخت خود دفاع کند. ابن خلدون نیز خواهی نخواهی در رکاب سلطان بود و میان سپاهیان آنان چندین زد و

خورد روی داد تا سرانجام در یک نبرد شدید قوای ابن تافراکین منهزم شدند و ابن خلدون خود را از میـدان نبرد نجات داد و بشهر «ابه» پناه برد و دیگر بتونس باز نگشت.

میان تونس و فاس

رفتن ابن خلدون از میدان نبرد به «ابه» در حقیقت بمنزله ترک گفتن هر دو طـرف متخاصـم بـود. و ابن خلدون در ترجمه حیات خود تصریح میکند که مقصود اصلی وی از قبول منصب دبیـری علامـت بـرای بدست آوردن فرصتی بوده است که بتواند تونس را ترک گوید و بمغرب برود چه او اطلاع داشـته اسـت کـه سلطان آماده مسافرتست و خواندن او باین شغل بعلت امتناع سلف وی از خروج با سـلطان بـوده اسـت و او میدانسته است که این سفر وسایل انتقال او را بهر جا بخواهد آماده خواهد کرد.

زیرا در ترجمه زندگی خود میگوید «با ایشان از تونس خارج شدم در حالیکه نیت داشتم از آنان جـدا شوم زیرا بعلت رفتن استادانم بتنهایی طاقت فرسایی گرفتار شده و از تحصیل باز مانده بـودم» و هـم گویـد «چون به این وظیفه (یعنی دبیری علامت) دعوت شدم بیدرنگ آنرا پذیرفتم تا بدین وسیله بمقصود خویش که رسیدن بمغرب بود نایل آیم و این منظور هم حاصل شد».

پس از نبرد مزبور ابن خلدون بفاس رفت ولی مدت دو سال طول کشید تا وی بمنظور خود رسید و در این مدت بچندین شهر دیگر سفر کرد و در میان بادیه‌نشینان نیز به سیر و سیاحت پرداخت و بـا عـده‌ای از شیوخ (علما) و حکام آشنا شد و سرانجام با سلطان مغرب و وزیر وی ملاقات کـرد. پـس از آنکـه خـود را از مهلکه نبرد نجات داد و به ابه گریخت از آنجا به تبسه رفت و از آنجا بسـوی قفصـه رهسـپار شـد و در آنجـا بدیدار حاکم زاب نایل آمد و با او به بیسکره سفر کرد و در آن شهر تا آخر زمستان اقامـت گزیـد، سـپس از آنجا به تلمسان رهسپار شد و در آن شهر با سلطان ابو عنان و وزیر وی حسن بن عمـر دیـدار کـرد و آنگـاه همراه وزیر مزبور به بجایه رفت و فصل زمستان را در آنجا گذرانید و سلطان ابو عنـان پـس از اسـتیلای بـر تلمسان و بجایه بمقر فرمانروایی خویش بازگشت و بگرد آوری اهل دانش و ادب پرداخت «تا مجلس خود را بآنها بیاراید» و طالبان دانش را برای بحث و مذاکره در آن مجلـس انتخـاب میکـرد. در همـین هنگـام ابـن خلدون را نیز بـر حسـب توصـیه برخـی از دانشـمندانی کـه در تـونس بـا وی آشـنا گردیـده و از هـوش و استعدادهای وی در شگفت شده بودند بفاس دعوت کرد، و بدینسان ابن خلدون بشهر فاس رفت.

در فاس

ابن خلدون مدت هشت سال در فاس اقامت کرد و در این مدت همچنانکه آرزو داشت فرصت وسـیعی برای مطالعه و افزودن بر معلومات خود بدست آورد. در این شهر که پایتخت مغرب بود با بسیاری از بزرگـان دانش و ادب دیدار میکرد و از محضر آنان استفاده می‌برد و برخی از این دانشمندان همان کسانی بودند کـه

در سابق در فاس با آنان آشنایی و دوستی داشت و دسته دیگر از دانشمندانی بودند که بجهات مختلف از اندلس بمغرب آمده بودند. ابن خلدون در خلال این هشت سال بخصوص در نامه‌نگاری و سرودن شعر و فن خطابه نیز تمرین و ممارست کرد و خلاصه وی در فاس زندگی معنوی و ادبی آمیخته بفعالیت شدیدی را گذرانید چه وی در ظرف این مدت در گرداب سیاست نیز فرو رفت و زندگی سیاسی او با تغییرات و تحولات گوناگون توأم بود. وی در عهد چهار سلطان و دو وزیر که نسبت بسلاطین خود روش مستقلانه و حاکمیت مطلقی پیش گرفته بودند مشاغل گوناگونی را بر عهده داشت و انقلابات متعددی در همین مدت روی داد و او در بعضی از آنها نقش مهمی را ایفا کرد و در توطئه‌ای شرکت جست که با شکست روبرو گردید و بزندانی شدن وی منجر شد. توضیح آنکه پس از ورود ابن خلدون بفاس سلطان ابوعنان او را در زمره دانشمندانی که در محفل علمی وی انجمن میکردند درآورد و او را ملزم کرد که هنگام ادای نماز جمعه جزو همراهان سلطان باشد، سپس او را بسمت دبیری و توقیع نامه‌های سلطانی برگزید و ابن خلدون این مقام را «از روی اکراه و بی‌میلی بر عهده گرفت» زیرا این منصب را با منزلت خاندان خود متناسب نمی‌دید و انتظار داشت به پایگاه‌های بالاتر و مهمتری نایل آید و شکی نیست که همین اندیشه جاه‌طلبی سبب شد که وی در نهان به نقشه‌های امیر حفصی محمدبن عبدالله کمک کند چه این شاهزاده در صدد بود فرمانروایی خود را در بجایه از سلطان باز ستاند و در خفا برای فرار از فاس فعالیت میکرد. میدانیم که سلطان ابوعنان پس از آنکه بار دیگر بجایه را زیر سیطره فرمانروایی مرینیان در آورد امیر آن ناحیه را بفاس منتقل و او را به اقامت در آن شهر مجبور ساخت. و هنگامی که سلطان بیمار شد شاهزاده مزبور تصمیم گرفت از این فرصت استفاده کند و درصدد بر آمد موجبات خارج شدن از فاس و رسیدن به بجایه را فراهم سازد، و ابن خلدون بعلت پیوندهای دوستی که میان خاندان وی و خاندان حفصیان در طی چندین نسل برقرار شده بود از آغاز ورود به فاس با این شاهزاده حفصی روابط دوستانه‌ای برقرار کرده بود و طبیعی است که شاهزاده مزبور مقاصد و نیات خویش را با ابن خلدون در میان می‌نهاد و از او در تحقق آمال خویش استمداد میکرد. از این رو ابن خلدون بوی وعده داده بود وسایل فرار او را فراهم سازد چنانکه امیر هم به ابن خلدون وعده داده بود منصب حاجبی (صدر اعظمی، نخست وزیری) خود را پس از بدست آوردن امارت بوی تفویض کند، ولی سلطان که از گفتگوها و اقدامات نهانی شاهزاده و ابن خلدون آگاه شده بود سخت بر ابن خلدون خشم گرفت و او را زندانی کرد.

ابن خلدون مدت دو سال در زندان بود و تنها پس از مرگ ابوعنان از زندان رهایی یافت. در این هنگام وزیر سلطان حسن بن عمر زمام امور سلطنت را بنام سلطان سعید فرزند خردسال سلطان بدست گرفته بود و خویش را فرمانروای مطلق میشمرد. این وزیر ابن خلدون را بمقامی که پیش از زندانی شدن داشت منصوب کرد ولی فرمانروایی وزیر مزبور و سلطان خردسالش دیری نپایید زیرا گروهی از شاهزادگان مرینی بحاکمیت او اعتراف نکردند و در گرد امیر منصور بن سلیمان گرد آمدند و بر ضد وزیر مزبور قیام کردند.

سپس مدعی سومی هم برای تاج و تخت پدید آمد و آن امیر ابوسالم بود که از تبعیدگاه خود (اندلس) بازگشته بود و خویش را از دو مدعی دیگر برای سلطنت شایسته‌تر میدانست. در گیرودار این اختلافات و کشمکشهای سیاسی ابن خلدون معتقد شد که به همراهان این مدعی سوم بپیوندد و با شیوه‌هایی که در آنها مهارت یافته بود بتبلیغ و دعوت سلطنت وی قیام کرد و بیدرنگ نزد وی شتافت و او را به پیشروی بسوی پایتخت تشویق کرد و سرانجام ابوسالم او را در زمره ملتزمان رکاب خویش درآورد.

سلطان ابوسالم پس از آنکه بدینسان بر تخت سلطنت نشست خدمات ابن خلدون را مورد تقدیر قرار داد و او را بسمت دبیری خاص خود برگزید و امور نامه‌های سلطانی را بوی تفویض کرد و سرانجام منصب دادرسی عرایض را نیز بوی سپرد. در روزگار این سلطان ابن خلدون با خرسندی و شادی بسر میبرد، سپس «بسرودن شعر پرداخت و (بتعبیر خود وی) بحور شعری گوناگون و زیبا و زشتی به ذهن او هجوم آورد که مردد بود کدام یک را آغاز کند» ولی سلطان ابوسالم بیش از دو سال سلطنت نکرد زیرا وزیر وی عمر بن عبدالله با گروهی از جنگاوران بمخالفت با وی قیام کرد و او را کشت و آنگاه بجای وی ابن تاشفین را بسلطنت برگزید تا خود بنام کفالت این سلطان خردسال بر حاکمیت مطلق و فرمانروایی مستقل خود باقی بماند.

هنگامی که وزیر مزبور بدینسان فرمانروای مطلق گردید، ابن خلدون را «بر همان مناصبی که داشت باقی گذاشت و بر اقطاع (تیول) و حقوق مستمری او بیفزود».

ولی ابن خلدون بمقتضای روح سرکش جوانی آرزوی رسیدن بمراتب بالاتری را در سر می‌پروراند و از این وزیر انتظار داشت که او را بمنصب بالاتری ارتقا دهد زیرا دیر زمانی میان آنان رشته‌های دوستی استواری وجود داشت و این دوستی بخصوص هنگامی که در مجالس امیر محمد حاکم بجایه گرد میآمدند بیشتر تقویت شده بود و گذشته از این معرفی عمر بن عبدالله بن سلطان ابوسالم در پرتو دوستی ابن خلدون انجام یافته بود و بدین سبب ابن خلدون که طرز رفتار این وزیر را منافی سوابق دیرین میشمرد تصمیم گرفت «از این سمت منصرف شود و با خشم از رفتن بدرگاه سلطان کناره گرفت». ولی وزیر به این وضع اهتمام نکرد و از ابن خلدون دوری جست. در این هنگام ابن خلدون بر آن شد که «بموطن خویش افریقیه سفر کند» و از وزیر کسب اجازه کرد. در همین تاریخ ابوحمو در تلمسان و مغرب میانه در صدد بود فرمانروایی خاندان عبدالواد را بازستاند. از این رو وزیر ترسید که ابن خلدون بوی پیوندد و او را تقویت کند و بهمین سبب راضی نشد که وی بافریقیه سفر کند، ولی پس از وساطت برخی از یاران و همراهان وزیر سرانجام موافقت کرد تا ابن خلدون بهر جا که بخواهد سفر کند بشرط آنکه از رفتن به تلمسان منصرف شود. از این رو ابن خلدون اندلس را برگزید و خانواده خود را با پسرش بقسنطینه گسیل کرد که نزد دایی‌های خود فرزندان محمد بن حکیم سردار سپاهیان بمانند و خود بمنظور مسافرت باندلس به سبته رهسپار شد.

در اندلس

ابن خلدون از راه سبته و جبل، که اکنون بنام جبل طارق معروفست، باندلس سفر کرد و علت اینکه اندلس را برگزید این بود که هنگام اقامت در فاس با سلطان غرناطه آشنایی حاصل کرده بود و بخصوص میان او و وزیر آن سلطان لسان الدین خطیب هنگام اقامت وی در فاس روابط دوستی و مودت استواری برقرار شده بود.

سلطان اندلس ابوعبدالله، سومین پادشاه سلسله بنی احمر بود. وی در مدت انقلابی که بر ضد او شده بود با وزیر خود لسان الدین بمغرب پناه آورده بود ولی پس از مدتی توانست باندلس باز گردد و تاج و تخت را از شورشیان باز ستاند. ابن خلدون در مدت اقامت این سلطان و وزیرش در فاس با هر دو تن آنان آشنا شده بود و در سایه نفوذی که در رجال دولت داشت بآنان مساعدت فراوان کرده بود از آن جمله سرپرستی خانواده لسان الدین را پس از رفتن وی باندلس بعهده گرفت و در مدتی که بانتظار رفع غائله و شورش در فاس بسر میبردند از آنها نگهداری کرد و گذشته از این دوستی او با لسان الدین ریشه‌های عمیقی داشت. آنها به نبوغ و هوشمندی یک دیگر پی برده و حق آنرا بشایستگی ادا میکردند و نوعی هم فکری و دوستی ادبی میان آنان پدید آمده بود و پیوند آنان آنچنان جنبه معنوی بخود گرفته بود که ناگسستنی بود.

بسبب همه این موجبات، ابن خلدون می‌اندیشید که وقتی وارد اندلس شود سلطان و وزیرش مقدم او را گرامی خواهند شمرد.

از اتفاق آرزو و اندیشه وی در این باره جامه عمل پوشید، زیرا سلطان و وزیر وی بگرمی بی‌نظیری از وی پذیرایی کردند و او را مورد مهر و عطوفت خویش قرار دادند و خانه مجللی مجهز بتمام وسایل آسایش و رفاه بوی اختصاص دادند.

ابن خلدون در ترجمه احوال خود میگوید که سلطان «او را در زمره بزرگان دربار خود قرار داد و محرم اسرار خویش ساخت و هنگام سواری در شمار ملتزمان رکاب خاص او بود و هنگام غذا خوردن و شوخی و تفریح در بزم خلوت همنشین وی بشمار میرفت». سال بعد سلطان او را بسمت سفارت نزد پادشاه قشتاله گسیل کرد تا میان او و پادشاه مزبور پیمان صلحی منعقد کند، و آن پادشاه بر اشبیلیه استیلا یافته و آنرا پایتخت کشور خویش قرار داده بود.

چون ابن خلدون به اشبیلیه رفت «آثار گذشته خود را در آنجا مشاهده کرد» و پادشاه قشتاله از پیش از مکانت و پایگاه ادبی ابن خلدون آگاه شده بود و از این رو به او پیشنهاد کرد که در خدمت آن پادشاه بماند و بوی وعده داد اگر پیشنهاد او را بپذیرد املاک اجدادش را بوی باز دهد ولی ابن خلدون اقامت در اشبیلیه را نپذیرفت و پس از انجام دادن وظیفه مهم سفارت خود با موفقیت کامل، به غرناطه بازگشت و سلطان از پیروزی ابن خلدون در این مأموریت و انعقاد پیمان صلح بسیار شادمان شد و قریه‌ای از قرای اطراف غرناطه را بعنوان اقطاع (تیول) بوی ارزانی داشت.

در این هنگام اعضای خانواده او از قسنطینه وارد اندلس شدند و تمام وسایل آسایش و رفاه برای او فراهم آمد. ولی این آسایش هم دیر زمانی دوام نیافت چه ابن خلدون بر آن شد که اندلس را ترک گوید و به بجایه سفر کند و منشأ این تصمیم وی بدو عامل اساسی باز میگردد:

۱- ابن خلدون احساس میکرد که لسان الدین بن خطیب در باطن خود از نفوذ و منزلت وی نزد سلطان نگران شده است و علت آن سخن‌چینی و تفتین دشمنان و «بد اندیشان سخن چین» بود و بر رغم استحکام روابط دوستانه و احترام متقابلی که میان او و لسان الدین بود ابن خلدون تصمیم گرفت بهر وسیله هست اندلس را ترک گوید تا مبادا صفای دوستی او با لسان الدین بتیرگی گراید.

۲- حوادثی که در مغرب میانه روی داده بود زمینه‌ای برای ابن خلدون فراهم ساخت که همواره در جستجوی آن بود، زیرا امیرمحمد ابوعبدالله محمد بر بجایه استیلا یافته و فرمانروایی پیشین خود را باز گرفته بود و بر حسب وعده دیرین به ابن خلدون نوشت که بمقر فرمانروایی او بیاید و منصب حاجبی دربار وی را بعهده گیرد. ابن خلدون این دعوت را بسلطان غرناطه نشان داد و از وی کسب اجازه سفر کرد بی‌آنکه کلمه‌ای درباره روشی که از وزیر لسان الدین خطیب احساس کرده بود بر زبان آورد. سپس اندلس را با اجازه سلطان پس از سه سال اقامت در آن کشور ترک گفت.

در بجایه

هنگامی که ابن خلدون از راه دریا وارد بجایه شد، سلطان ابوعبدالله از او استقبال باشکوهی کرد و بالاترین درجه‌های دولت را که حاجبی است بوی تفویض کرد و معنی حاجبی بر حسب وصف ابن خلدون عبارت بود از اداره کردن دولت «بطور استقلال و وساطت میان سلطان و اعضای دولت بی‌آنکه احدی در این وظیفه با حاجب شرکت جوید» و از این تعریف میتوان دریافت که حاجب بمنزله صدر اعظم و نخست وزیر سلطنت‌های اسلامی اخیر، قبل از تشکیل هیئت وزرا و پارلمان، بوده است.

ابن خلدون در ترجمه زندگی خود درباره طرز کار خود در بجایه میگوید «سلطان باعضای دولت فرمان داد که همه روزه بامداد در نزد من حاضر آیند و من باستقلال اداره امور کشور او را بر عهده گرفتم و با کوشش فراوان اوقات خود را در حفظ سیاست مملکت و تدبیر امور سلطنت وی صرف میکردم». سلطان در جامع (مسجد بزرگ) شهر هنگام خطابه مرا بر دیگران مقدم داشت و من با همه اینها پس از فراغت از امور مملکتداری که از آغاز بامداد شروع میشد در بین روز بتدریس دانش در جامع پایتخت میپرداختم و هرگز از این وظیفه غفلت نمیکردم».

از این عبارات پیداست که ابن خلدون از منصب و کار روزانه خویش بکمال خشنود بوده است، ولی این وضع بیش از یک سال ادامه نیافت زیرا سلطان در نبردگاهی کشته شد و پس از قتل وی چنانکه وقایع زیر نشان میدهد دولت وی سقوط کرد.

پسر عموی این سلطان بجایه سلطان ابوالعباس که فرمانروای قسنطینه بـود بـا او رقابـت میکـرد و در بسیاری از شئون با سلطان اختلاف داشت و در صدد بود بر کشور وی استیلا یابد و بهمـین سـبب میـان دو سلطان مزبور بر رغم پیوند خویشاوندی یک رشته زد و خوردها و پیکارهای خونین پدیـد آمـد تـا سـرانجام سلطان قسنطینه با سپاهیان و دسته‌های کثیری به بجایه لشکر کشید و توانست پسر عم خود را که در سـرا پرده بود غافل گیر کند و او را در آنجا بکشد و آنگاه بیدرنگ و بسرعت سپاهیان خود را بسوی بجایه متوجه کرد. هنگامی که اخبار این وقایع به پایتخت سلطان مقتول رسید عقاید و نظریه‌های مردم درباره مقابلـه بـا این وضع متفاوت بود. گروهی بر آن بودند که باید آماده استقبال از سلطان قسنطینه شد ولـی گـروه دیگـر پیشنهاد میکردند که باید «با بعضی از کودکان سلطان متوفی بیعت کرد» ولی ابن خلدون کـه همچنـان در رأس حکومت بود این پیشنهاد را نپسندید بلکه ترجیح داد بفتنه و آشوب خاتمه دهد و زمام حکومت را بـه سلطان ابوالعباس تسلیم کند و از این رو از شهر برای دیدار سلطان خارج شد و موجبات دخول وی را بشـهر بدون خونریزی فراهم آورد. سلطان مزبور ابن خلدون را «مورد عنایت و مهر خویش قرار داد و زمـام امـور را همچنان بوی سپرد».

ولی ابن خلدون مشاهده کرد که دشمنان وی بیش از حد بسعایت برخاسته‌انـد و سـلطان جدیـد را از وی بر حذر میدارند از این رو بر آن شد که باین دسایس خاتمه دهد و کناره‌گیری خود را از وظـایف دولتـی بسلطان پیشنهاد کرد و از وی اجازه خواست که بجایه را ترک گوید.

در بیسکره

ابن خلدون پس از خارج شدن از بجایه نزد بعضی از قبایل رفت و میان آنها در حرکت بود تا سـرانجام به بیسکره رسید و آنجا را برای محل اقامت خود و عائله‌اش برگزید، زیرا میان وی و حاکم این دیار ابن مزنی در اوایل دخول ابن خلدون بزندگانی اجتماعی روابط دوستی برقرار شده بود.

ابن خلدون مدت شش سال در بیسکره بسر برد. راست است که وی برای انجام دادن امـوری چنـد در میان بادیه‌نشینان و شهرها چندین بار این شهر را ترک گفت ولی وی هر بار پس از مدت کوتاهی به بیسکره بازگشت و میتوانیم بگوییم که وی در این شش سال در حقیقت در بیسکره اقامت داشته است.

سبک زندگی ابن خلدون در این شهر صورت جدیدی بخود گرفته بود. او از پایتختها و آشـوبهای آنهـا خسته شده بود و دیگر مراتب و مناصب عالی او را فریب نمیداد چنانکه وی منصب حـاجبی را هنگـامی کـه ابوحمو سلطان تلمسان بوی پیشنهاد نمود رد کرد ولی با همه این وی به هیچ رو دست از کارهای سیاسی بر نداشته بود و همچنان بدان ادامه میداد و با روش نوین و اسلوب خاصی در سیاست دولتهای مغـرب دخالـت مؤثری داشت. او از طریق گردآوری قبایل و وا داشتن آنان بکمک فلان دولت گاهی بیک سلطان و بار دیگـر

بسلطان دیگری خدمت میکرد بی‌آنکه عهده‌دار سمت رسمی در دستگاه دولتی باشد یا آنکه خود را بیکی از حکومتهای مزبور منتسب کند.

ابن خلدون در شئون زندگی بادیه‌نشینان بصیرت و آزمایش فراوانی بدست آورده بود و اقامت در بیسکره و رفت و آمد در میان مهمترین عشایر بادیه‌نشین، بر تجارب سابق وی بدرجات افزوده و نفوذ و تسلط معنوی او را در میان عشایر دو چندان کرده بود.

او با مهارت شگفتی قبایل را بر می‌انگیخت و آنها را متحد میکرد و بپیروی از یک هدف وا میداشت.

مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم وی زمام این قوای مسلح را بدست گرفته بود و بهر گونه که اراده میکرد آنها را بکار وا میداشت چنانکه نخست به سلطان تلمسان ابوحمو و سپس به سلطان مغرب اقصی عبدالعزیز خدمت کرد.

در این روزگار دولتهای مغرب چهار پایتخت اساسی داشتند: فاس، تلمسان، قسنطینه و تونس. میان سلطان تلمسان و سلطان قسنطینه بخصوص کشمکش و دشمنی شدیدی پدید آمده بود زیرا خاندان سلطان تلمسان ابوحمو با سلطان بجایه ابوعبدالله پیوند مواصلتی داشت و هنگامی که ابوحمو سلطان تلمسان دانست که سلطان قسنطینه پدر زن او را کشته و بر بجایه استیلا یافته است سخت خشمناک شد و بسوی بجایه لشکر کشید تا آنرا از زیر قدرت قاتل عموی خود آزاد کند. ولی در همین گیرودار سلطان مغرب از این فرصت استفاده کرد و چون سلطان تلمسان را سرگرم حمله به بجایه دید به پایتخت دولت وی تاختن آورد و بهمین سبب ابوحمو ناگزیر شد از حمله به بجایه منصرف شود و برای دفاع از پایتخت خود به تلمسان بازگردد.

بدینسان سلطان مغرب بطور طبیعی بسلطان قسنطینه کمک کرد و در برابر این وضع، سلطان تلمسان تصمیم گرفت روابط دوستانه‌ای میان خود و سلطان تونس برقرار سازد تا در موقع لازم با این اتحاد سلطان قسنطینه را تهدید کند.

از این وقایع وضع سیاسی پیچیده و مبهمی بوجود آمد: دو دشمن روبروی هم صف کشیده بودند در حالیکه پشت سر هر یک دو دشمن دیگر بطور طبیعی با یک دیگر پیمان دوستی بسته بودند و پیداست که خواهی نخواهی کشمکش و اختلاف میان این قوای چهارگانه اساسی برای قیام گروهی از دشمنان و جنگاوران دیگر میدان وسیعی باز میکرد و بر شدت فتنه‌ها و آشوبها می‌افزود.

این دشمنیها و فتنه‌گریها سالها ادامه یافت و ابن خلدون در این میانه با روشی که یاد کردیم دخالت مؤثری داشت.

وی در آغاز امر به ابوحمو سلطان تلمسان مساعدت میکرد و نخست قبایل را بکمک او گسیل میداشت و گذشته از این اتصال و رابطه تلمسان را با تونس تضمین میکرد تا بدینسان از طریق صحرا و با گذشتن از بیسکره دو شهر مزبور بهم مرتبط شوند.

ولی پس از چندی هنگامی که سلطان مغرب عبدالعزیز بر تلمسان استیلا یافت و برای استقرار فرمانروایی در مغرب میانه از ابن خلدون طلب مساعدت کرد، وی درخواست او را پذیرفت و از کمک و همراهی به ابو حمو منصرف شد و عبدالعزیز را مورد حمایت خویش قرار داد و از این راه خدمت گرانبهایی بوی کرد.

ابن خلدون در این صحنه‌های سیاسی در ظرف چند سال در پرتو مهارتی که در بر انگیختن عشایر بدست آورده و در سایه پیشوایی معنوی که برای او در میان بادیه‌نشینان حاصل آمده بود بازیگر مهم سیاست مغرب بشمار میرفت.

ولی اهمیت و شهرت بی‌نظیر ابن خلدون در میان عشایر با این صورت پس از چندی سلطان بیسکره را که پیشوای رسمی منطقه زاب بود بوحشت انداخت و تصور میکرد که قدرت و نفوذ وی در میان قبایل بکلی از میان خواهد رفت. از این رو در صدد تبعید ابن خلدون از بیسکره بر آمد و بعضی از همراهان خود را بعنوان وساطت نزد سلطان مغرب فرستاد تا سلطان را وادار کند ابن خلدون را بفاس بطلبد. از این رو ابن خلدون ناگزیر شد با عائله خود از بیسکره بفاس منتقل شود.

دوران احتضار زندگی سیاسی ابن خلدون

ابن خلدون پس از آنکه بیسکره را ترک گفت مدت دو سال زندگی آکنده از اضطرابات متوالی و تغییرات و تحولات روز افزونی داشت و این مدت بمثابه زندگی مخاطره‌آمیز «دوران احتضار» سیاسی وی بود زیرا می‌بینیم پس از این دوران وی جاودانه زندگی سیاسی را ترک گفت.

ابن خلدون پیش از آنکه بفاس برسد با خطرات و نگرانیهایی از وسط راه روبرو شد چه او هنگامی که به ملیانه رسید خبر شد که سلطان عبدالعزیز درگذشته و پسرش سعید پس از وی در تحت کفالت وزیر ابن غازی بسلطنت برگزیده شده است.

طبیعی است که سلطان ابوحمو این فرصت مناسب را از دست نداد و از سرگرمی رجال مغرب در چاره‌جویی اوضاعی که پس از مرگ سلطان عبدالعزیز پدید آمده استفاده کرد «و از تبعیدگاه به تلمسان بازگشت و بر آن پایتخت و دیگر نواحی آن استیلا یافت» و چون ابن خلدون در اثنای وقایع اخیر بمخالفت با وی برخاسته و از سلطان مغرب پشتیبانی کرده بود، از این رو ابوحمو درصدد کینه‌توزی برآمد و به بعضی از قبایل طرفدار خود اشاره کرد که «در حدود سرزمین خود متعرض ابن خلدون شوند». ابن خلدون خود شرح این حادثه را بدینسان وصف میکند:

«در آنجا راه را بر ما گرفتند و کسانی از همراهان ما که اسب‌های خود را نجات دادند خود را بکوه دبدو رسانیدند و رهایی یافتند و بقیه کسانی را که با ما بودند غارت کردند و مهاجمان بسیاری از سواران را پیاده کردند و اسبهای آنها را ربودند و من هم از آن جمله بودم و دو روز برهنه بسر بردم تا خود را بآبادانی

رسانیدم و سرانجام بهمراهانم که در کوه دبدو گرد آمده بودند پیوستم». هنگامی که ابن خلدون پس از این مصیبت و رنج بفاس رسید وزیر ابن غازی که زمامدار مملکت بود به گرمی او را پذیرفت و بعلت سوابق دیرین ویرا مشمول عنایات خویش قرار داد ولی اوضاع سیاسی بسرعت در تغییر و تبدیل بود و در نتیجه تحریکات سلطان غرناطه از یکسو و تعدد مدعیان تاج و تخت از سوی دیگر ابن غازی سقوط کرد.

سلطان ابن احمر نسبت به سلطان عبدالعزیز و ابن غازی وزیر که پس از وی زمام امور را باستقلال بدست آورده بود خشمناک بود و علت این خشم آن بود که لسان الدین خطیب بمغرب پناهنده شده بود و بر رغم اینکه ابن احمر وی را مطالبه کرده و در این باره اصرار ورزیده بود نه سلطان و نه وزیر وی ابن غازی هیچکدام درخواست ویرا اجابت نکرده و لسان الدین را بسوی او گسیل نداشته بودند.

از این رو ابن احمر امیر عبدالرحمن مرینی را که به پایتخت او پناهنده شده بود آزاد کرد و بوی اجازه ورود بمغرب داد تا درصدد مطالبه سلطنت بر آید و ابن غازی را از فرمانروایی کنار زند. شاهزاده مزبور بمحض ورود به بلاد مغرب مردم را بسلطنت خود دعوت میکرد و در نتیجه دسته‌ها و گروههای بسیاری از مردم را برای کمک و یاری خود گرد آورد و استدلال میکرد که نمی‌بایست کودک عاجزی بسلطنت برگزیده شود. وزیر ابن غازی هنگامی که از این واقعه آگاه شد سپاهیان خویش را تجهیز کرد و دسته‌های بسیاری را برای مقابله با شاهزاده‌ای که انقلاب کرده بود گسیل داشت و میان سپاهیان دو طرف تصادمات و پیکارهای بسیاری روی داد. در همین گیرودار گروه دیگری در طنجه شاهزاده مرینی احمد را از زندان بیرون آوردند و دست بیعت بوی دادند که سلطنت را برای خود مطالبه کند و بدینسان ابن غازی ناگزیر بود در برابر انقلاب دو شاهزاده در دو جبهه به پیکار پردازد. پس از چندی دو شاهزاده مزبور با هم دیدار کردند و تا پایان کار برای یاری و کمک بیکدیگر پیمان بستند و موافقت کردند که پس از پیروزی کشور را میان خود تقسیم کنند، بدینسان که سلطنت و پایتخت به احمد تعلق یابد و قسمتی از نواحی کشور قلمرو فرمانروایی عبدالرحمن باشد. این اتحاد و پیمان خواهی نخواهی پیروزی شاهزادگان انقلابی را تسهیل کرد و ابن غازی پس از آنکه سه ماه در محاصره واقع شده بود ناگزیر تسلیم گردید و بدینسان فرمانروایی وزیر مزبور پایان یافت و سلطان ابوالعباس احمد بسلطنت مغرب نایل آمد و لیکن سلطان و شاهزاده دیگر پس از آنکه از پیکار فاتح شدند و بر دشمن مشترک غلبه یافتند با یک دیگر از در ستیز در آمدند و درباره تفسیر حدود قلمرو فرمانروایی خود میان آنان اختلاف و کشمکش روی داد و بدینسان مغرب اقصی دچار اضطرابات و آشوبهای پیاپی گردید.

اما ابن خلدون دیگر از این همه فتنه‌ها و آشوبها نفرت داشت و در صدد بود زندگی «آرام و بی‌اضطرابی» را آغاز کند و هنگامی که بر وی مسلم شد بعلت جنبش‌ها و قیامهای پی در پی در بلاد مغرب ممکن نیست بچنین منظوری نایل آید، بر آن شد که بار دیگر باندلس سفر کند بدین امید که در آنجا وسایل زندگی آرام و بی‌دغدغه‌ای فراهم آورد.

اما وی در این هدف با مشکلات و گرفتاریهای بسیاری روبرو شد که پس از کوشش و تلاش فراوانی توانست بر آنها غلبه کند.

هنگامی که به اندلس رسید در غرناطه با سلطان دیدار کرد و در آغاز امر با پذیرایی گرم و نوازش بسیاری روبرو شد ولی این گرمی دیر زمانی نپایید زیرا فرمانروایان مغرب از سفر ابن خلدون باندلس آسوده نبودند و بسیار نگرانی داشتند که مبادا وی در آنجا به اقداماتی دست یازد که در شرایط بحرانهای دولتی اخیر مغرب موجب قطع روابط دوستانه آنان با بنی احمر شود. به این سبب از سلطان مزبور درخواستند او را بمغرب بازگرداند اما سلطان در آغاز کار به این درخواست پاسخ موافق نداد و از این امر امتناع ورزید ولی رجال سلطان مغرب برای اقناع او وسیله مؤثری بدست آوردند بدین ترتیب که برای وی روابط دوستانه دیرین میان ابن خلدون و لسان الدین خطیب را تذکر دادند و گفتند همین روابط سبب شده است که لسان الدین نسبت بسلطان بی‌مهری پیشه کرده و مغضوب شده است.

بالنتیجه سلطان مقرر داشت که ابن خلدون بمغرب میانه تبعید شود، و بر حسب این فرمان ابن خلدون از راه دریا به بندر هنین رفت. این بندر جزو قلمرو سلطان تلمسان بود و در آن هنگام ابوحمو سلطنت تلمسان را بر عهده داشت. سوابق ابن خلدون با این سلطان او را در معرض خطر شدیدی قرار میداد ولی ابوحمو چون در نظر داشت بر بجایه استیلا یابد و با خود می‌اندیشید از ابن خلدون در این منظور استفاده کند، از این رو گذشته را از یاد برد و ابن خلدون را بحال خود گذاشت و مدتی متعرض وی نشد سپس او را نزد خود خواند و از وی درخواست کرد به محل قبایل دواوده برود و قبایل مزبور را بیاری او متحد کند و بخدمت وی برانگیزد.

ابن خلدون از این پیشنهاد اندوهناک شد زیرا تصمیم گرفته بود برای همیشه از میدان زندگی سیاسی خارج شود و بکار مطالعه و تحقیقات علمی بپردازد ولی صلاح ندید نیت باطنی خود را بسلطان باز گوید بلکه بظاهر درخواست او را پذیرفت و بنام پیوستن بعشایر و بر انگیختن آنان بخدمت سلطان از شهر خارج شد ولی همینکه چند منزل دور شد و بنزدیک منداس، متعلق به اولاد عریف، رسید نزد آنان شتافت و این قبایل او را «از روی مردانگی مخفی ساختند» و نزد سلطان وساطت کردند که وی را معذور بدارد و اجازه دهد عائله وی از تلمسان بناحیه آنان منتقل شوند. این وساطت ببهترین وجهی انجام گرفت و در نتیجه ابن خلدون با خانواده‌اش در قلعه ابن سلامه سکونت گزید.

در قلعه ابن سلامه

انتقال ابن خلدون به این قلعه بمثابه پایان زندگی سیاسی او بشمار میرود.

قلعه مزبور در محل سوق الجیشی مهمی یعنی بر فراز قلعه بلندی بنیان نهاده شده و از بلندی بر تمام دشتهای مجاور که بسرزمینهای دور امتداد می‌یافت مشرف بود. این قلعه پناهگاه شیوخ اولاد عریف بشمار میرفت و بسیار از شهرها جدا و دور بود.

ابن خلدون هنگامی که به این قلعه رسید چهل و دو سال عمر داشت و مدت درازی از زندگانی خود را که پر از حوادث و انقلابات دشوار بود پشت سر گذاشته بود.

او در خلال این زندگانی سیاسی نیز از مطالعه و دانش دست نکشیده بود ولی احساس میکرد که سیاست وی را از دانش باز میدارد و آرزو میکرد که بطور همیشگی دست از سیاست بردارد تا بتواند با فراغ و آسودگی کامل بمطالعه و کسب دانش پردازد.

این قلعه دور افتاده با کاخی که در آن برافراشته شده بود بهترین جایگاهی بود که می‌توانست به آرزوی وی جامه عمل پوشد. بهمین سبب ابن خلدون مدت چهار سال در آن اقامت گزید و در این مدت با نشاط و فعالیت تمام به اندیشه و تأمل فرو رفت و بتألیف پرداخت. او در این مدت بتألیف تاریخ و نوشتن مقدمه آن در عالم تنهایی و انزوا و در این قلعه دور افتاده آغاز کرد. وی در ترجمه زندگانی خود روش کار خویش را در عباراتی کوتاه بدینسان ترتیب می‌دهد:

«در آن قلعه فارغ از کلیه مشاغل و اعمال اقامت گزیدم و هنگام اقامت در آن بتألیف این کتاب آغاز کردم و مقدمه آنرا بدین شیوه شگفت که در آن عالم تنهایی بدان رهبری شدم تکمیل کردم». پس از بپایان رساندن مقدمه، بنوشتن «اخبار عرب و بربر و زناته» اقدام کرد و خواهی نخواهی در چنان شرایطی مطالب را به اتکای محفوظاتش می‌نوشت.

لیکن هنگامی که بتدوین تواریخ رسید، دریافت که این کار را در اینجا نمیتوان بپایان رسانید و ناچار باید به بعضی از کتب و منابع مراجعه کند که جز در شهرهای بزرگ بدست نمیآید.

او نمیخواست بهیچیک از شهرهای مغرب میانه و دور که صحنه زندگانی سیاسی او بود باز گردد از این رو تصمیم گرفت بتونس رهسپار شود و بدین سبب نامه‌ای بسلطان تونس نوشت و از وی برای بازگشت خود کسب اجازه کرد. ابن خلدون این تصمیم خود را بدینسان وصف میکند: «در من تمایل به بازگشت نزد سلطان ابوالعباس و مسافرت به تونس، همان شهری که مرکز سکونت و جایگاه آثار و قبور پدران من بود، پدید آمد. از این رو نامه‌ای بسلطان نوشتم و درباره بازگشت خویش به فرمانبری وی و اقامت در تونس کسب اجازه کردم و در انتظار پاسخ بودم. دیری نگذشت که نامه‌ای از وی بمن رسید که در آن شرایط آسودگی و تأمین مرا پذیرفته و مرا ببازگشت برانگیخته بود و بنابراین مرغ دل برای سفر بپرواز در آمد».

بدینسان ابن خلدون قلعه ابن سلامه را پس از چهار سال انزوا و گوشه‌نشینی در آن ترک گفت.

در تونس

ابن خلدون پس از آنکه مدت بیست و شش سال دور از تونس بسر برده بود، بار دیگر بدان شهر بازگشت و خواهی نخواهی مدتی پیش از آنکه وی وارد شهر شود آمدن او در میان مردم شهرت یافته بود و از این رو هنگام ورود وی هم از جانب سلطان و هم از طرف مردم بطور جداگانه مورد استقبال گرم و شایان توجهی واقع شد.

او در ترجمه حال خود پذیرایی و استقبال سلطان را بدینسان وصف میکند: «او را در خارج سوسه دیدار کردم، ورود مرا درود گفت و مقدم مرا گرامی شمرد، و در همدمی و انس با من بسیار علاقه نشان داد و در مهمات امور خویش با من بمشاوره پرداخت، سپس مرا به تونس باز آورد و به فارح خدمتگزار خود دستور داد در شهر تونس برای من منزل و وسایل کافی زندگی از قبیل مقرری لازم و علوفه و جز اینها آماده سازد و منتهای احسان را درباره من مبذول دارد. من در شعبان همان سال (۱۳۷۶ م) به تونس بازگشتم و در سایه رأفت و عنایت و احترام سلطان زندگی میکردم و زن و فرزند خویش را نیز بدان شهر آوردم تا از پراکندگی و جدایی رهایی یابند و در مرغزار نعمت سلطان مرفه بسر برند و دیگر از حرکت و کوچ کردن از این سوی بدان سوی منصرف شدم و در آن شهر رحل اقامت افکندم».

این عبارات نشان میدهد که سلطان برای آن مورخ وسایل زندگی مرفهی بحد وفور فراهم آورده بوده است.

ابن خلدون از آن پس در تونس از یکسو بتدریس علوم پرداخت و از سوی دیگر برای بپایان رسانیدن و تکمیل تاریخ خود بمنابع لازم مراجعه میکرد. درس او در عین اینکه مایه شگفتی و حیرت طلاب شده و هیجان تحسین آمیزی در میان آنان پدید آورده بود، حس حسد شیوخ و استادان قدیم را نیز برانگیخته بود و بویژه حسد این گروه بسبب تقرب و احترام روز افزونی که ابن خلدون در بارگاه سلطان کسب کرده بود، روز بروز فزونتر و شدیدتر میشد. گویا سلطان بتاریخ شیفگتی خاصی داشته و از این رو نسبت بکار و مطالعات ابن خلدون در این باره اهتمام فراوانی مبذول میداشته و او را به تعقیب بحث و تحقیق برای بپایان رسانیدن این تألیف خطیر تشویق میکرده است.

سرانجام ابن خلدون در مدت اقامت در تونس تألیف خود را تمام کرد و نسخه‌ای از آنرا نزد سلطان بارمغان برد. وی خود در این باره میگوید:

«تاریخ بربر و زناته را تکمیل کردم و از تاریخ دو دولت (امویان و عباسیان) و ما قبل اسلام اخباری را که بدست آوردم نوشتم و نسخه‌ای از آنرا تکمیل کردم و آنرا بکتابخانه سلطان بردم».

روز تقدیم این نسخه به سلطان در حضور وی قصیده‌ای انشاد نمود و در آن سلطان را ستود و بکتابی که بوی تقدیم می‌کرد اشاره نمود.

قصیده مزبور بسیار طولانی است و او در ترجمه زندگی خود متجاوز از صد بیت آن را نقل کرده است[1].

بدینسان ابن خلدون در تونس از کار عظیم خود فراغت یافت. ولی با این همه هنوز هم وی از برخورد با مشکلات زندگی آسوده نشده بود زیرا حاسدان بمناسبات مختلف و شیوه‌های گوناگون پیوسته در بارگاه سلطان نسبت بوی بسعایت و سخن‌چینی و تزویر میپرداختند ولی با همه این نابکاریها سلطان همچنان او را گرامی میداشت و به او معتقد بود و حتی او را در مسافرتها همیشه ملازم رکاب خود میکرد.

ابن خلدون در این هنگام به سن پنجاه رسیده بود و بفکر ادای فریضه حج بود. اتفاق را در همان ایام «کشتیی متعلق به بازرگانان اسکندریه در بندر لنگر انداخته و بازرگانان آنرا از کالاها و امتعه بارگیری کرده بودند و میخواستند بسوی اسکندریه رهسپار شوند». ابن خلدون چنین فرصتی را مغتنم شمرد و «از این رو نیت خود را نزد سلطان باز گفت و از وی خواهش کرد بوی اجازه دهد برای ادای فریضه با کشتی مزبور حرکت کند». سلطان با تقاضای او موافقت کرد و ابن خلدون پس از چهار سال اقامت در آن شهر با آن کشتی عازم سفر حج شد و تونس را ترک گفت.

در مصر

ابن خلدون در طریق حج بمصر رسید و از آن پس تا پایان زندگی خود یعنی مدت بیست و چهار سال دیگر در آنجا اقامت گزید.

ورود او به اسکندریه مصادف با «روز فطر بود که ده شب از جلوس ملک ظاهر بر تخت سلطنت میگذشت».

ابن خلدون مدت یک ماه در اسکندریه برای تهیه وسایل حج اقامت کرد ولی این موجبات در آن سال برای او میسر نشد، و از این رو بقاهره منتقل شد و چون از دیر باز شهرت وی به مصر رسیده بود، همینکه در جامع الازهر بر مسند تدریس نشست «طلاب علم بمحضر درس او هجوم آوردند» و او توانست با زبان آوری و شیوایی سخن و بیان سحر آمیزش طلاب را بخود جلب کند و در نتیجه شهرت وی در سراسر مصر منتشر گردید و بیش از پیش نام‌آور شد.

سپس بدیدار سلطان نایل آمد و مورد مهر و احترام وی قرار گرفت، زیرا سلطان بر حسب تعبیر ابن خلدون «دیدار وی را گرامی شمرد و از غربت او دلجویی کرد و وظیفه بسیار از جمله بخشش‌هایی که باهل دانش میکرد برای او مقرر داشت». بهمین سبب ابن خلدون مصمم شد در مصر اقامت گزیند و اعضای خانواده خود را از تونس به مصر طلبید ولی سلطان تونس «از سفر کردن آنان ممانعت کرد» چه اشتیاق داشت ابن خلدون بسوی او باز گردد.

۱- کتاب «التعریف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا، ص ۲۲۳- ۲۴۴».

در این هنگام ابن خلدون «از سلطان مصر درخواست کرد که نزد سلطان تونس شفاعت کند تا خانواده او را برای سفر بمصر آزاد گذارد». سلطان مزبور خواهش او را پذیرفت و نامه مؤثری در این باره بسلطان تونس نوشت و در نتیجه نامه مزبور خانواده او با کشتی از تونس حرکت کردند ولی کشتی مزبور در دریا غرق شد و برای ابن خلدون دیدار زن و فرزندانش میسر نگردید.

ابن خلدون در مصر بزندگی سیاسی باز نگشت و جز بمشاغل تدریس و قضاوت و مقام استادی بهیچ منصبی طمع نبست. او چندین بار به مناصب تدریس و قضاوت نایل آمد. نخست در مدرسه قمحیه[1] بمدرسی تعیین گردید و سپس بمنصب «قاضی القضاة مالکیان» برگزیده شد.

این منصب‌ها در آن روزگار دستخوش تغییر و تبدیل بسیار بود و بهمین سبب چندین بار از درجات مزبور عزل گشت و باز بدانها گماشته شد.

وی پس از عهده‌داری مدرسی مدرسه قمحیه بمدرسی مدرسه ظاهریه و آنگاه بمدرسی مدرسه صرغتمش و پس از آن به مقام شیخی خانقاه بیبرسی تعیین گردید، اما پس از رسیدن به منصب قاضی القضاة مالکیان پس از چندی معزول شد ولی بعدها پنج بار دیگر بدان مقام نایل آمد.

هنگامی که وی عهده‌دار کارهای مهم قضایی بود اراده قاطع و شدت عمل وی از یکسو گروهی را باین روش وی شیفته کرده بود بحدی که او را مورد تحسین قرار میدادند و از سوی دیگر بسیاری از کسان نسبت بوی با نظر کینه‌توزی مینگریستند. از این رو معاصران او در مصر بدو دسته تقسیم میشدند: گروهی او را بسیار میستودند و دسته‌ای بشدت با او دشمنی و کینه‌توزی میکردند. در اینجا بی‌مناسبت نیست مختصری از چگونگی کار قضاوت ابن خلدون را که خود در التعریف نوشته است و فساد محیط مصر را در آن روزگار تجسم میدهد بعین ترجمه کنم[2]:

«پس از آنکه سلطان در بارگاه خود بمن خلعت بخشید و یکی از خواص بزرگ خود را مأمور کرد که مرا بر مسند قضا در مدرسه صالحیه بنشاند، به وظایفی که لازمه این مقام پسندیده بود قیام کردم و کوشش تمام برای اجرای احکام خدا بکار بردم و در این راه نه از سرزنش بد اندیشان می‌هراسیدم و نه جاه و نفوذ صاحبان قدرت مرا از آن باز میداشت، بهر دو طرف دعوی به یک دیده مینگریستم و یکی را بر دیگری ترجیح نمیدادم و حق ناتوان را باز میستدم و هر گونه شفاعت و وساطتی را که از هر دو سوی برانگیخته میشد رد میکردم و شیفته آن بودم که در شنیدن دلایل پایداری کنم و در عدالت کسانی که برای شهادت حاضر میشوند دقت کامل مبذول دارم زیرا گواهان را گروهی تشکیل میدادند که نیکوکاران آنان با گنه‌کاران و پاکدامنان با ناپاکان در آمیخته بودند و باز شناختن آنان از یک دیگر دشوار مینمود و حکام و قضات از انتقاد و اصلاح آنان خودداری میکردند و از مفاسد و بدکرداریهایی که در ایشان سراغ داشتند چشم

۱- «قمح» بمعنی گندم و «قمحیه» منسوب بدان است.

۲- التعریف بابن خلدون، ص ۲۵۴.

می‌پوشیدند زیرا در پرتو اتکا و وابستگی به صاحبان قدرت و نفوذ عیوب و مفاسد خود را مزورانه پنهان میساختند چه بیشتر آنان که از آموزگاران قرآن و پیشنمازان بودند با شاهزادگان و امیران معاشرت میکردند و با تلبیس و ریا خود را در نزد آنان در زمره عدول میشمردند و در نتیجه امیران را میفریفتند و هنگام قضاوت در محاضر از قدرت و نفوذ آنان برای تزکیه خویش برخوردار میشدند و در این امر بآنان متوسل میگردیدند و اعمال نفوذ میکردند و در نتیجه فساد و تباهی آنان بر مشکلات مردم افزود و بسبب تزویر و تدلیس آنان انواع مفاسد در میان مردم رواج گرفت، و من بر قسمتی از این تزویرها و نیرنگسازیها آگاه شدم و تبهکاران و ریاکاران را مورد بازخواست قرار دادم و آنان را بشدیدترین کیفرها رسانیدم. همچنین بر من جرح گروهی از گواهان ثابت شد و از این رو آنان را از شهادت منع کردم و در میان این گروه محرران دفاتر قضات و کسانیکه در محاضر بکار توقیع احکام میپرداختند نیز وجود داشتند. این گروه در نوشتن دعاوی و طرز ثبت احکام و فتاوی در دفاتر مهارت داشتند و بهمین سبب امیران و شاهزادگان آنان را بخدمت خود میگماشتند و از وجود ایشان در عقود و معاملات خود استفاده میکردند تا احکام را بنفع آنان در نهایت استحکام و مطابق کلیه شروط بنویسند و سود آنان را بر حق دیگران ترجیح دهند. و گروه مزبور بهمین علت در میان طبقه خود دارای امتیازاتی شده و بر آنان برتری یافته بودند و با این نفوذ و قدرت در نزد قضات نیز بهر گونه تزویر و خلاف کاری دست مییازیدند و آنرا وسیله اعمال نفوذ خود در صدور احکام بنفع هر کس که مایل بودند قرار میدادند و مانع تعرض ایشان بکردارهای ناپسند خود میشدند.

این گروه اغلب عقود و معاملات رسمی و صحیح را نیز با تزویر و حیله از درجه اعتبار ساقط میکردند و راه‌های تزویر آمیزی خواه از نظر فقهی و خواه از لحاظ طرز نوشتن آنها بدست میآوردند و هنگامی باین نیرنگها اقدام میکردند که پای منافع صاحب قدرتی در میان بود یا از طرف باخذ رشوه نایل میآمدند و بخصوص اینگونه تزویرها را درباره اوقاف مجری میداشتند که در شهر قاهره انواع گوناگون آن بیش از حد یافت میشود و در نتیجه نیرنگهای آنان بر حسب اختلاف نظر قضات مذاهبی (مذهب چهارگانه حنبلی، حنفی، مالکی، شافعی) که در شهر بکار قضاوت مشغول بودند در اوقاف مزبور خدشه وارد کردند و اعیان آنها نامعلوم گردید و در بطلان وقف نامه‌ها کوشیدند. از این رو هر کس میخواست ملک وقفی را بخرد یا مالک شود این گروه در محاضر موجبات معامله را فراهم میساختند و فتوی و حکم قضایی را که بازیچه خود ساخته و سد حرام بودن تملک وقف را در هم شکسته بودند برای وی بدست میآوردند.

در نتیجه این عملیات زیان بزرگی به اوقاف وارد آمد و عقود و معاملات متزلزل شد.

من در راه خدا این شیوه تزویر آمیز و فساد را ریشه کن کردم بدانسان که بر من خشم گرفتند و بکینه‌توزی با من پرداختند. آنگاه بکار مفتیان و قضات توجه کردم و دیدم این گروه بکلی دور از بصیرت و اطلاع‌اند زیرا احکام ناسخ و منسوخ بسیار صادر میکردند و متداعیان بدلخواه خود بر ایشان هر حکمی را که میخواستند القا میکردند و پس از صدور یک حکم باز آنرا نسخ مینمودند.

در میان آنان مردم فرومایه‌ای دیده میشدند که نه معلوماتی داشتند و نه بصفت عدالت متصف بودند، ولی همین فرومایگان یکباره بی‌هیچ رنجی به مراتب فتوی دادن و مدرسی می‌رسیدند و بر مسند قضاوت می‌نشستند و بگزاف و باطل متصدی این مقام میشدند، بی‌آنکه کسی آنها را سرزنش کند یا مقامی شایستگی آنان را گواهی دهد و لایق را از نالایق باز شناسد یا آنها را بدین سمت تعیین کند.

زیرا فزونی جمعیت شهر ایجاب میکرد که بر عده این گروه نیز افزوده شود و در نتیجه در چنین شرایطی قلم فتوی دهندگان در این شهر آزاد بود و بطور لگام گسیخته فتوی میدادند و بهیچ قید و شرطی پابند نبودند و مدعیان گوناگون هر کدام متوسل بیکی از این قضات میشدند و بدلخواه خود حکمی بدست میآوردند تا بدان بر طرف خویش غالب آیند و برای سرکوب کردن وی از آن استفاده کنند. این قاضیان نیز هیچکس را ناراضی از محضر خود بر نمیگرداندند و بر حسب میل او فتوی میدادند و در نتیجه احکام و فتاوی ناسخ و منسوخ رواج مییافت و بیشتر متداعیان را در گرداب نزاع و کشمکش فرو میبرد و در مذاهب چهارگانه اختلاف بیحد و حصر میباشد و انصاف دشوار است و برای مردم عامی تشخیص شایستگی مفتی یا فتوای صحیح ممکن نیست و بنابر این امواج این افراطکاریها و خرابیها همواره و روز افزون بالا میرفت و کشمکشها و نزاعهای مردم پایان‌پذیر نبود. من راه حق را باز گفتم و نشان دادم و هوسبازان و نادانانی را که قضاوت را بازیچه خود ساخته بودند منع کردم و آنها را از این مقامات دور ساختم و در میان ایشان گروهی شیاد یافتم که از مغرب بمصر آمده بودند و با نیرنگسازی اصطلاحات پراکنده علوم را از اینجا و آنجا التقاط میکردند نه باستاد مشهوری منتسب بودند و نه آنها را در هیچ فنی تألیفی بود، مردم را بازیچه خود میساختند و برای ربودن حقوق و اعراض آنان محاکمی منعقد میکردند ...».

ابن خلدون در خلال این مدت از مراجعه بتألیف خود نیز غافل نبود. وی چندین فصل بر کتاب خود افزود و بخصوص مباحث مربوط بتاریخ مشرق را توسعه داد و برخی از فصول و قسمتها را به مقدمه اضافه کرد و بعضی از فصول آنرا بکلی تغییر داد سپس نسخه‌ای از آنرا به ملک ظاهر تقدیم کرد و منتظر بود نمایندگانی از سوی سلطان مزبور نزد سلطان مغرب بروند تا نسخه‌ای هم برای آن سلطان بفرستد و این فرصت پیش آمد و نسخه‌ای را هم با نمایندگان مزبور به کتابخانه سلطان فاس در جامع قروبین ارسال داشت و آنرا به سلطان ابوالفارس عبدالعزیز ارمغان کرد.

گویا چاپ بولاق و چاپهایی که از روی آن منتشر شده است مستند باین نسخه باشد که بنام نسخه «فارسیۀ» معروفست منسوب به سلطان «ابوفارس عبدالعزیز». گذشته از این ابن خلدون چند بار از قاهره بشهرهای دیگر سفرهای کوتاهی کرده و گویا برای دریافت سهم خود از گندم اوقاف مدرسه قمحیه هنگامی که مدرس آن مدرسه بوده است به فیوم میرفته است.

وی در سال ۷۸۹ ه (۱۳۸۷ م) از راه طور و ینبع بحجاز سفر کرد و از طریق قصیر و قوص به قاهره بازگشت.

در سال ۸۰۲ ه (۱۳۹۹ م) به قدس سفر کرد و بزیارت بیت لحم و خلیل و مشاهده مقامات مبارک آن شهر پرداخت و سرانجام در سال ۸۰۳ ه (۱۴۰۰ م) بدمشق سفر کرد و این سفر او مصادف با هنگامی بود که تیمور لنگ برای استیلای بر آن شهر در آن ناحیه بود. سفر مزبور همراه با حوادث بزرگی بوده که ابن خلدون آنها را بتفصیل و بطور جامع نقل کرده است.

هنگامی که تیمور لنگ بر حلب استیلا یافت «آنقدر اعمال زیان بخش و غارت و مصادره اموال و کارهای مخالف شرع روی داد که مردم نظیر آنها را هرگز ندیده بودند» و هنگامی که اخبار این وقایع بمصر رسید سلطان فرزند ملک ظاهر برای دفاع از شام آماده گردید و با سپاهیان خود از مصر خارج شد و خلیفه و قضات سه‌گانه حنفی و شافعی و مالکی هم مصاحب وی بودند و از ابن خلدون نیز با اینکه وی در آن هنگام از منصب قضا معزول بود تقاضا کرد با وی همراه باشد.

هنگامی که تیمور از بعلبک عازم دمشق بود سلطان مصر نیز بدمشق رسید، و از این رو پیش از رسیدن تیمور بدان شهر درصدد وسایل دفاع دمشق بر آمد و نیروهایی برباره شهر بگماشت و هنگامی که تیمور بدمشق رسید نیروهای هر دو طرف مراقب یک دیگر بودند و مدت یک ماه در پیرامون شهر پیکار میکردند ولی پس از این مدت «بسلطان و شاهزادگان بزرگ وی خبر رسید که برخی از امرای فتنه‌جو میخواهند بمصر فرار کنند و در آنجا بشورش دست یازند. از این رو از بیم آنکه مبادا از پشت سر مردم قیام کنند و موجب سقوط دولت شوند سلطان و همراهان وی متفق شدند که به مصر باز گردند» و این تصمیم را اجرا کردند و از دمشق به مصر رهسپار شدند. در این هنگام مردم دمشق دچار حیرت شدند و از کار دفاع عاجز ماندند. از این رو قضات و فقها در مدرسه عادلیه گرد آمدند و ابن خلدون هم با آنان بود و پس از مشاوره همه متفق شدند که از امیر تیمور زینهار بخواهند و از وی قول بگیرند که خانه و ناموس آنان از تعرض مصون باشد و در این باره با نایب قلعه مشورت کردند ولی او از چنین زینهاری امتناع ورزید و آنرا ناپسند دانست و با آنان موافقت نکرد. اما آنها از بالای باره پایین آمدند و نزد تیمور رفتند و پس از آنکه از وی زینهار گرفتند «با وی همرای شدند که از فردا شهر را بگشایند و مردم هم بکار معاملات مشغول باشند و امیر بمقر فرمانروایی آنان وارد شود و امور فرمانروایی آنان را بدست گیرد. ولی اختلاف نظر محافظ قلعه با عقاید قضات و فقها موجب پیچیدگی کار شد و در خلال این کشمکش و اختلاف ابن خلدون از حصار شهر پایین آمد و تنها نزد تیمور رفت و با وی دیر زمانی بگفتگو پرداخت.

ابن خلدون پس از این وقایع بمصر بازگشت و این آخرین فعالیت سیاسی او بود.

وی تفاصیل و جزئیات ملاقات خود را با تیمور در ترجمه زندگی خود تدوین کرده و نوشتن ترجمه زندگی خود را تا سال ۸۰۸ ه (۱۴۰۵ م) ادامه داده است.

در همین سال ۸۰۸ هجری است که چراغ عمر وی خاموش شد و بقول نویسندگان معاصر وی در مقبره صوفیه مدفون گردید.

خلاصه

از تفاصیلی که یاد کردیم چنین نتیجه میگیریم که زندگانی عملی و فکری ابن خلدون پس از دوران تحصیل و از تاریخ دخول او در زندگی اجتماعی بسه دوره اساسی تقسیم میشود:

دوره نخست: دوران فعالیت‌های سیاسی وی در بلاد مغرب که متجاوز از بیست سال (۱۳۵۲- ۱۳۷۴) ادامه یافته است.

دوره دوم: روزگار انزوا و گوشه‌نشینی و اندیشه و تألیف وی در قلعه ابن سلامه در نزد اولاد بنی عریف که فقط چهار سال (۱۳۷۴- ۱۳۷۸ م) بوده است.

دوره سوم: ایام اشتغال وی بتدریس و امور قضایی با مراجعه و تجدید نظر در تألیفات خویش که مدت آن هجده سال بوده است (۱۳۷۸- ۱۴۰۶ م). هر چند دوره انزوای وی نسبت به دو دوره دیگر بسیار کوتاه بوده است ولی همین چند سال در حقیقت نقطه تحول بسیار مهمی در زندگانی وی بشمار میرود چه او تا پیش از این انزوا سخت در گرداب سیاست و حوادث تحول آمیز آن فرو رفته بود و دمی از کارهای سیاسی غفلت نمیورزید، ولی پس از انزوای در قلعه ابن سلامه دیگر بزندگانی سیاسی باز نگشت بلکه در ضمن اشتغال بکار تدریس و قضاوت پیوسته بتأمل و مطالعه و تألیف نیز سرگرم بود. پیش از گوشه گیری در قلعه مزبور وی بیش از هر چیز مرد صحنه سیاست و عمل بود و پس از انزوا بتمام معنی مرد میدان دانش و اندیشه بشمار میرفت.

ابن خلدون در خاطره ملت تونس

در خاطره مردم مصر از ابن خلدون اثری باقی نمانده و قبر او در قاهره تاکنون هم معروف نیست، اما وی از خاطره مردم تونس هرگز فراموش نشده است. در آنجا مردم خانه‌ای را که محل تولد وی بوده و در آن بکار و فعالیت آغاز کرده است هنوز میشناسند. این خانه در یکی از خیابانهای مهم شهر قدیم واقع است که آنرا خیابان تربهٔ بای مینامند. چندین سال است که این خانه بمدرسه اداره علیا اختصاص یافته است، و در یک سوی در آن خانه سنگ مرمری نصب گردیده و در آن یادآوری شده است که مولد متفکر بزرگ در آنجا بوده است، و در آخر همین خیابان مکتب خانه (مسجد) کوچکی در زیر گنبد زیبایی وجود دارد که آنرا «مسید القبهٔ»[1] مینامند و میگویند ابن خلدون در این مکتبخانه درس خوانده است.

۱- کلمه «مسید» محرف کلمه «مسجد» است و در تونس کتاب «مکتب خانه» را «مسید» (مسجد) مینامند.

اما محل قلعه ابن سلامه که ابن خلدون در آنجا مقدمه را نوشته است در نزد همه مردم معلوم است و قلعه مزبور در مسافت پنج کیلومتری شهر «فرندا»ی کنونی واقع است که تابع ایالت وهران در الجزایر میباشد و آثار خرابه قلعه در آنجا هنوز بخوبی مشهود است. *

* در تدوین این شرح حال از کتب «التعریف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا» و «دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون» و «ابن خلدون و تراثه الفکری» و «فلسفهٔ ابن خلدون الاجتماعیهٔ» و «ابن خلدون و تیمور لنگ» ترجمه آقای سعید نفیسی استفاده شده است.

مقدمه مترجم (چاپ دوم)

اینک از هنگامی که به ترجمه مقدمه ابن خلدون آغاز کردم ۱۱ سال می‌گذرد و بیش از سه سال از این مدت یعنی از آغاز اردیبهشت ۱۳۳۴ تا اواسط سال ۱۳۳۷ که جلد دوم نیز منتشر شد قسمت عمده وقت نگارنده به ترجمه این کتاب مهم مصروف گشت.

در اینجا یادآوری دشواریهای توانفرسایی که در نتیجه مغلوط بودن چاپها و اختلاف نسخ فاحشی که با آن روبرو بودم و به اجمال مشتی از خروار را در مقدمه چاپ نخست آورده‌ام تکرار بیهوده‌ای می‌شمرم و با همه رنجهایی که در مقابله چاپهای مختلف بردم و تا حدی نسخه‌ای صحیح‌تر و اطمینان بخش‌تر فراهم آوردم اگر در پایان چاپ جلد دوم و همزمان با تجلید آن نسخه خطی گرانبهای «ینی جامع» را دانشمند ارجمند آقای- مجتبی مینوی در ترکیه برای ناشر عکسبرداری نمی‌کردند و آن را گسیل نمی‌داشتند، اکنون نمی‌توانستم در اینجا یادآور شوم که ترجمه فارسی این شاهکار عالم اسلامی تا حدی بر همه نسخه‌ها و چاپهایی که هم اکنون بزبانهای مختلف در دسترس مردم جهان است از لحاظ جامعیت و صحت برتری دارد و بی‌گمان اقدام بی‌شائبه استاد عالیقدر و دوست عزیزم آقای مینوی خدمتی بزرگ به این متن که بمنزله دائرة المعارف فرهنگ اسلام و مبادی دانشهای فلسفه تاریخ و جامعه شناسی و اقتصاد است بشمار می‌رود ایشان در نامه‌ای به ناشر درباره خصوصیات این نسخه چنین نوشته‌اند: «مؤلف (این نسخه را) خوانده و بخط خود عناوین آن را نوشته و نسخه پاکنویس شده خود او بوده است و در بعضی موارد اصلاحات و تنقیحات و جرح و تعدیلها و اضافات و نقصانها بخط خود در آن نموده است. این نسخه یکی از سه نسخه‌ای است که در اینجا (ترکیه) با خصوصیاتی نظیر آنها موجود است و متعلق به «ینی جامع» است».

باری در طی انتشار دو جلد این ترجمه که قریب یک سال بطول انجامید بسیاری از نویسندگان و دانشمندان عزیز و دوستان گرامی نگارنده در مجله‌ها و جراید پایتخت و روزنامه‌ها و مطبوعات مختلف شهرستانها در ضمن مقاله‌های انتقادی و تقریظها یا سخنرانیهای خود این ذره بی‌مقدار را مشمول عنایاتی فرمودند که بهیچ رو خویش را در خور آن همه محبت و تشویق نمی‌دانستم و اینک سپاسگزاری خویش را لازم می‌شمرم و از میان آن همه مقاله‌ها و تقریظها نقل قسمتی از مقاله‌ای را که مجله الدراسات بمدیریت دانشمند ارجمند آقای دکتر محمدی استاد سابق دانشگاه تهران و استاد کنونی کرسی ادبیات فارسی دانشگاه لبنان منتشر ساخته است بی‌مناسبت نمی‌دانم[1]. از این رو که در این مقاله به رنج واقعی نگارنده

۱- قسمتی از مقاله مزبور چنین است: و قد قدم الاستاد گنابادی ترجمته بدراسة وافیة للمقدمة و عصر صاحبها و سیرته، معددا النسخ التی رجع الیها و قارن بینها- من نسخة نصر هورینی المطبوعة فی القرن الماضی سنة ۱۲۷۴ هجریة الی آخر طبعة له فی وقتنا الحاضر، طبعة دارالکتاب اللبنانی- و موردا نماذج لاختلاف هذه النسخ و ما فی معظمها من اخطاء، و قد سعی المترجم سعیا حثیثا فی تصحیح الاخطاء التی وجدها فی تلک النسخ علی ضوء المقارنة بینها و استخلاص نسخة مصححة منها اولا ثم ترجمتها الی الفارسیة. و قد عرض فی دراسته فی المقدمة لموضاعات هامة، کقیمة «کتاب العبر و دیوان المبتدأ←



كتاب العبر و ديوان المبتدا والخبر
في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم
من ذوي السلطان الاكبر

صفحه اول نسخه خطی ینی جامع

← و الخبر ...» و آراء المستشرقين و المورخين و علماء الاجتماع و الاقتصاد و النقاد المعاصرين فى مقدمة ابن خلدون و هو هنا يورد عرضا تاريخيا لاهم الافكار حول هذا الكتاب و للعديد من الاشخاص الذين درسوه و نقدوه، يظهر فيه مدى سعة اطلاع المترجم و دقته، ثم يعرض سيرة ابن خلدون و يتعرض لعصره و البيئات التى تقلب فيها. و عدا هذه المقدمة التى احتلت سبعين صفحه، تستغرق الصفحات المترجمة عن مقدمة ابن خلدون نفسها ۱۲۹۶ صفحة طبعت فى جزءين، هذا بالاضافة الى توضيحات و ملاحظات و فهارس مستقلة للاشخاص و الاماكن و القبائل و الشعوب و للكتب و لمصادر الدراسة استغرقت ۱۵۰ صفحه. و لغة الترجمة سلسة، و تدل دقة الترجمة و حسن التعبير عن دقايق المعانى و الافكار على ان للمترجم ضلعا كبيرا فى فهم دقائق العربية و قدرة ادبية على الكتابة الفارسية تؤهله لاظهار هذا الاثر العربى العريق فى ثوب فارسى قشيب يظهر جماله و بهائه. (از الدراسات الادبية نشريه دانشگاه لبنان سال ۴ شماره ۱ ص ۹۳).

بدقت توجه کرده و یادآور شده‌اند که «مترجم پیش از ترجمه نسخه مصححی فراهم آورده و آنگاه به ترجمه همت گماشته است».

در این مقاله ۴۵ صفحه نتیجه مقابله نسخه تصحیح شده از چاپهای مختلف مصر و بیروت. با نسخه خطی ترکیه (ینی جامع) جزو ملاحظات و توضیحات مترجم قلمداد شده است که هم اکنون در این چاپ کلیه نتایج مذکور به اضافه یادداشتهای انتقادی برخی از صاحب‌نظران که در چاپ نخست بدان اشاره رفت با دو صفحه غلطنامه ج ۱ به متن منتقل گشته و در حاشیه به اختلافات نسخه‌های چاپی با نسخه اصیل ینی جامع که در چاپ نخست آن را معرفی کردم اشاره شده است و این کار با در نظر گرفتن بسیاری از اغلاط چاپی که در غلطنامه هم اسقاط شده است و در نتیجه مراجعه مجدد به منتها و نسخه‌های مختلف، خود بمنزله تصحیحی تازه بشمار می‌رود و بر اهمیت این چاپ می‌افزاید.

در اینجا سزا است یادآور شوم که نایاب شدن دو هزار نسخه کتابی گرانقیمت در طی ۷ سال پس از انتشار صرف نظر از تشویق مروجان دانش و ادب معلول دو عامل اساسی مهم دیگر است که یکی شهرت جهانی و مقام بلند ابن خلدون مؤلف کتاب در دانشهای اسلامی و بویژه ابتکارات وی در آن عصر (پایان قرن هشتم هجری) در دانشهای جامعه شناسی و اقتصاد و سیاست و فلسفه تاریخ و تجزیه و تحلیل مسائل تاریخی با روش علمی است و دیگر بالا رفتن سطح اندیشه و معلومات جوانان ما در پرتو گسترش سریع و همه جانبه فرهنگ و بویژه دانشگاهها و دانشکده‌های ایران و با گفتگو از تقریظها و تشویقهای صاحبنظران و دوستان عزیز و بویژه نقل مقاله «الدراسات» بهیچ رو نگارنده ترجمه خویش را در خور این همه تشویق نمی‌دانم و هرگز ادعا نمی‌کنم که با همه دقتها و کوششهایی که مبذول شده لغزشی روی نداده است و چنین پنداری از یک فرد انسان که همواره در معرض ارتکاب خطا است بسیار کوته‌نظرانه است از این رو از خداوندان فضل و ادب انتظار دارم که به هر لغزشی برخورند در نهایت صراحت و صمیمیت آنها را به نگارنده یا ناشر بنویسند تا باز اگر توفیقی دست دهد در چاپهای آینده اصلاح گردد. در پایان از همه دوستان و دانشمندانی که در راه فراهم آمدن چنین ترجمه‌ای از مساعدتها و راهنماییهای سودمند خویش دریغ نفرموده‌اند همچون آقایان دکتر عباس زریاب و محمد تقی دانش پژوه و دکتر هشترودی و بویژه آقای محمد فرزندان سپاسگزاری می‌کنم.

محمد پروین گنابادی

فروردین ۱۳۴۵



صفحه ای از نسخه خطی ینی جامع که در حاشیه آن خط مؤلف آمده است.



تصویری خیالی از ابن خلدون

مقدمه ابن خلدون

شامل

مقدمه و کتاب نخستین از

کِتاب اَلْعِبرِ وَ دِیْوانَ اَلمُبتَدإِ وَ الْخَبَرِ

فی أیّامِ اَلْعَرَبِ وَ اَلْعَجَمِ وَ اَلْبَرْبَرِ وَ مَنْ

عاصَرُهُمْ مِنْ ذُوِی اَلسَّلْطانِ اَلأُکْبَر

علائم اختصاری

س: سوره.

آ: آیه.

ص: صلی الله علیه و آله. صلوات الله و سلامه علیه.

ع: علیه السلام یا علیهم السلام یا علیهماالسلام.

رح: رحمهٔ الله علیه.

رض: رضی الله عنه یا عنهم.

پ: چاپ پاریس.

ا: چاپ الازهر.

ب: چاپ البهیه.

ک: چاپ الکناف.

(ن.ل) (ن.ب): نسخه بدل.

«ینی»: نسخه خطی ینی جامع.

بنام خداوند بخشنده مهربان[1]

بنده نیازمند به بخشایش پروردگار، و توانگر بمهر او، عبدالرحمن بن محمدبن خلدون حضرمی، که خدای تعالی وی را کامیاب کند، گوید: ستایش یزدانی را که عزت و جبروت ویژه او و ملک و ملکوت[2] در ید اوست، و او را صفات و نامهای نیکوست[3]. دانایی که هر چه به نجوی گفته میشود یا خاموشی نهان میکند، از وی پنهان نیست[4].

توانایی که هیچ چیز در آسمانها و زمین او را عاجز نمیکند و از وی ناپیدا نیست[5]. ما را از خاک بر صورت انسان بیافرید، و از نسلها و ملتهای متوالی بشر آبادانی زمین را خواست[6]، و روزی ما را از آن میسر ساخت، و در پناه خویشاوندان و خاندانها ما را گرد یک دیگر آورد و روزی و خوراک ما را فراهم فرمود، گردش ایام و روزگارها را سبب فرسودگی ما ساخت و سرنوشتمان را بدست مرگ سپرد. او را بقا و پایداریست و اوست زندهای که نمیرد[7].

و درود و سلام بر خواجه و سرور ما محمد پیامبر امی عربی باد، آنکه صفتش در تورات و انجیل نوشته شده است[8]، و آنکه پیش از گردش سال و ماه و جدایی میان کیوان و ماهی[9]، عالم خلقت از زاییدن وی فارغ گردیده[10] و راستی دعوت او را کبوتر و عنکبوت گواهی داده است[11]، و بر خاندان و یارانش، آنان که در دوستی و پیروی وی بلند آوازه و در یاری او یگانه و همداستانند، و پراکنده باد دشمنان ایشان.

۱- اللهم صلی علی سیدنا محمد و آله و صحبه (ینی).

۲- المؤمنون: قُلْ من بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ ۲۳: ۸۸، و آیه ۷۲، س: یس.

۳- وَ لِلّٰهِ الْأسْماءُ الْحُسْنى ۷: ۱۸۰.

۴ و ۵- اشاره به آیات بسیاریست چون: عالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ ... ۳۴: ۳ و در ضمن صحت چاپ (پ) و (ب) را که بجای آن «فلا یغرب» آوردهاند ثابت میکند و هم اشاره به: وَ ما كانَ الله لِيُعْجِزَهُ من شَىْءٍ فى السَّماواتِ وَ لا فى الْأَرْضِ ۳۵: ۴۴، و بسی از آیات دیگر که در سور مختلف آمده است.

۶- هُوَ أَنْشَأَكُمْ من الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيها ۱۱: ۶۱.

۷- تَوَكَّلْ عَلَى الْحَىِّ الَّذِى لا يَمُوتُ ۲۵: ۵۸.

۸- الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِىَّ الْأُمِّىَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فى التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ ۷: ۱۵۷.

۹- ماهی ترجمه «یهموت» یا «نون» یا «حوت» است که آنرا «لوتیا» نیز مینامند و منظور آن ماهیی است که زمین هفتم (بعقیده پیشینیان) بر پشت آنست و پیداست که میان زحل «کیوان» در آسمان هفتم و یهموت در زمین هفتم چه فاصله دوریست (از حاشیه نصر هورینی).

۱۰- اشاره باحادیثی چون: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، یا: اول ما خلق الله نوری، و جز اینها. در «ینی» هم تمخض است.

۱۱- إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ الله ... ۹: ۴۰، و حکایت رفتن حضرت رسول با ابوبکر به غار ثور تا سه شبانه روز و دیدن کفار بر در غار بیضه کبوتر و پرده عنکبوت را، رجوع به حبیب السیر جزو سیم مجلد ۱ و دیگر کتب سیر نبی صم شود.

و تا هنگامی که بخت نیک به اسلام پیوسته و ریسمان پوسیده کفر گسسته است درود و سلام بسیار خدا بر پیامبر و یارانش باد.

اما بعد، تاریخ از فنون متداول در میان همه ملتها و نژادهاست، برای آن سفرها و جهانگردیها میکنند، هم مردم عامی و بی‌نام و نشان بمعرفت آن اشتیاق دارند، و هم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان میدهند و در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسانند، چه در ظاهر اخباری بیش نیست درباره روزگارها و دولتهای پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گفتارها را بآنها می آرایند و بدانها مثلها میزنند و انجمنهای پر جمعیت را بنقل آنها آرایش میدهند.

ما را بحال آفریدگان آشنا میکند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب میگردد، دولتهایی می آیند و فرصت جهانگشایی می‌یابند و به آبادانی زمین میپردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را در میدهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرا میرسد.

و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و بهمین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه میگیرد و سزاست که از دانشهای آن شمرده شود.

و مورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد آورده و آنها را در صفحات تواریخ نگاشته و بیادگار گذاشته‌اند، ولی ریزه‌خواران، آن اخبار را به نیرنگهای باطل درآمیخته و در مورد آنها یا دچار توهم شده یا به جعل پرداخته‌اند و روایات زراندود ضعیفی تلفیق کرده و ساخته‌اند، و بسیاری از آیندگان ایشان را پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده‌اند برای ما بجای گذاشته‌اند بی‌آنکه بموجبات و علل وقایع و احوال در نگرند و اخبار یاوه و ترهات را فرو گذارند.

از این رو روش تحقیق اندک و نظر تنقیح اغلب کند و خسته است و غلط و گمان را آنچنان با تاریخ در آمیخته‌اند که گویی بمنزله خویشاوندان و یاران اخبارند.

تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه دوانیده و میدان طفیلی‌گری و ریزه‌خواری در فنون بسیار پهناور شده است و چراگاه نادانی در میان مردم، زهرناک است.

اما در برابر سلطنت حق پایداری نتوان کرد و بصیرت چون شهابی[۱] است که اهریمن باطل را میراند. هر چند نقل کننده اخبار تنها به بازگفتن و نقل اکتفا میکند، ولی هرگاه بدان نگریسته شود دیده بصیرت میتواند اخبار را انتقاد کند و صحیح را برگزیند و به نیروی دانش میتوان صفحات صواب را روشن و تابناک ساخت.

باری مردم اخبار را تدوین کرده و آثاری فراوان به یادگار گذاشته و تواریخ ملتها و دولتها را در سراسر جهان گرد آورده‌اند، ولی آنان که به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و

۱- چیزی ستاره مانند که بشکل شعله آتشبازی بر فلک دوان میشود و آن رجم شیاطین است (غیاث).

در آثار خویش آورده‌اند، گروهی اندک و انگشت شمار بیش نیستند و توان گفت از حرکات عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی‌کنند مانند: ابن اسحاق و طبری و ابن کلبی و محمد بن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورخان متمایزند.

و هر چند بطوریکه نزد ثقات و حافظان معتبر حدیث مشهور است در کتب مسعودی و واقدی موارد عیبجویی یافت میشود ولی با همه این، عموم مورخان اخبار ایشان را پذیرفته و شیوه‌ها و آثار آنان را در تصنیف پیروی کرده‌اند.

و انتقاد کننده بینا میتواند با مقیاس هوش خویش سره بودن یا ناسره بودن آن منقولات را بسنجد، چه تمدن و عمران[1] دارای طبایع خاصی است که میتوان اخبار را بدانها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد. گذشته از این بیشتر تواریخی که از این مؤلفان بر جای مانده است برحسب همین شیوه تنظیم شده و موضوع آنها تاریخ عمومی ملتها است و این وضع را باید به تسخیر ممالک و پایتختهای بسیار توسط دو دولت بزرگ صدر اسلام[2] که در نخستین قرون پیدایش اسلام توسعه یافته بودند منسوب کرد.

این سلسله‌ها قدرت تسخیر کردن یا فرو گذاشتن را به آخرین حد خویش رسانیده بودند. گروهی از آنان هم بطور جامع و کامل درباره دولتها و ملتهای پیش از اسلام سخن رانده‌اند مانند مسعودی و دیگر کسانی که وی را پیروی کرده‌اند.

دسته دیگری پس از ایشان از روش کلی و عمومی عدول کرده و بنواحی مخصوصی پرداخته‌اند، هدفهای دور و دراز یا مسائل کلی و عمومی را رها کرده و خصوصیات و نوادر و مطالبی را که از دسترس آیندگان خارج بود مقید کرده‌اند، اخبار ناحیه و شهر خود را بکمال فراهم آورده و بتاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کرده‌اند. چنانکه ابن حیان[3] نویسنده تاریخ اندلس و دولت اموی آن سرزمین و ابن الرقیق مورخ افریقیه[4] و دولتی که در قیروان بوده، این شیوه را برگزیده‌اند.

آنگاه پس از این گروه که نام بردیم کسانی که پدید آمده‌اند جز مشتی مقلد کند ذهن و کم خرد بیش نبوده‌اند که به عین روش گروه نخستین را تقلید کرده و آنرا سرمشق خویش ساخته‌اند و بکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که بسبب عادات و رسوم ملتها و نسلها روی داده است غفلت ورزیده‌اند.

۱- کلمه عمران را ابن خلدون در بیشتر ابواب و فصول این کتاب بعنوان دانش مستقلی بنام «علم عمران» بکار برده است و خویش را واضع و مبتکر این دانش میشمرد. این کلمه در اصطلاح او مرادف «تمدن» و «اجتماع» بمعنی اعم آنست و ما بجز در مواردی که آنرا بمعنی «آبادانی» بکار برده است کلمه اجتماع یا تمدن را برگزیده‌ایم. رجوع به «فلسفه ابن خلدون الاجتماعیة» تألیف دکتر طه حسین، و «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» تألیف ساطع الحصری، شود.

۲- مقصود دو دولت بنی امیه و بنی عباس است. دو دولت مزبور در آن روزگار در نزد مسلمانان گویی دو دولت جهانی بوده‌اند و هنگامی که تاریخ آنها را می‌نوشته‌اند چنان بوده است که تاریخ جهان را می‌نوشته‌اند.

۳- ابن ابی حیان و ابوحیان در چاپهای مختلف غلط است. در ینی جامع نیز ابن حیان است.

۴- کلمه افریقیه در تداول مورخان اسلامی بر موریتانی (Mauritanie) شرقی اطلاق میشده که هم اکنون بر شهرها و نواحی تونس و طرابلس و قسطنطین تطبیق میگردد. ولی الجزیره و مراکش، مغرب را تشکیل میداده است (حاشیه دسلان).

از این رو اخبار دولتها و حکایات مربوط بوقایع قرون نخستین را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورتهایی مجرد از ماده[۱] و شمشیرهایی بی‌غلاف و معلوماتی است که تازه و کهنه آنها مجهول باشد، بلکه فقط حوادثی است که اصول آنها نامعلوم است و به نوع‌هایی میماند که جنس و فصل[۲] آنها مشخص نباشد.

این گروه بتقلید از پیشینیانی که آنها را سرمشق خود ساخته‌اند اخبار دست بدست گشته را بعین و بی‌کم و کاست در خصوص حوادث تاریخ خود تکرار میکنند و از یاد کردن مسائل مربوط به نسلهای دوره خودشان غفلت میورزند، چه تشریح و تفسیر آنها بر ایشان دشوار است و در نتیجه اینگونه قضایا را مسکوت میگذارند، و بر فرض که درباره دولتی بگفتگو پردازند اخبار مربوط به آنرا همچنان که شنیده‌اند، خواه راست یا دروغ، نقل میکنند و به هیچ رو متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمیشوند و علت رسیدن تاج و تخت به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آنرا یاد نمیکنند، و هم سبب توقف و بقای آنرا در مرحله نهایی سلطنت از یاد میبرند، از این رو خواننده همچنان پرسش کنان باقی میماند و درباره چگونگی مقدمات و مبادی تشکیل دولتها و مراتب آنها بجستجو میپردازد و سبب‌های تزاحم و تعاقب[۳] دولتها را میجوید و دلایل مقنعی برای اختلافات یا سازشکاریهای آنها می‌طلبد، همچنانکه ما در مقدمه این کتاب کلیه این مسائل را یاد خواهیم کرد.

از آن پس گروه دیگری از مورخان پدید آمده‌اند که در اختصار راه افراط پیموده‌اند و تنها بیاد کردن نامهای پادشاهان اکتفا کرده و از انساب و اخبار مربوط به آنها خودداری نموده و حروف غبار[۴] را بجای اعداد روزگار سلطنت ایشان بکار برده‌اند مانند روش ابن رشیق در میزان العمل و دیگر بی‌مایگانی که او را پیروی کرده‌اند. این گروه را نه گفتاری قابل اهمیت است و نه موضوعی را بثبوت رسانیده یا نقل کرده‌اند که شایسته ملاحظه باشد، زیرا مطالب سودمند را از دست داده و شیوه‌های معروف و عادات و رسوم مورخان را فرو گذاشته‌اند.

و چون کتب این جماعت را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را بیازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم و چون مفلس بودم در بازار تصنیف بچانه زدن پرداختم و کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسلهای پی در پی پرده برداشتم و آنرا از حیث اخبار و نظریات به ابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدن‌ها را در آن آشکار ساختم و آنرا بر ذکر اخبار

۱- صورت و ماده از اصطلاحات حکمت قدیم است. رجوع به کتب حکمت و «کشاف اصطلاحات الفنون» و «تعریفات جرجانی» و غیاث اللغات شود.

۲- نوع و جنس و فصل نیز از اصطلاحات منطق است رجوع به کتب یاد کرده شود.

۳- ترجمه «اسباب تزاحمها و تعاقبها» است که بعقیده ساطع الحصری منظور ابن خلدون قوانین تعاقب و همزمانی (Lois de Succession et de Coexistence) است که در حادثه‌ها تجلی می‌کند. رجوع به ص ۵۶۵ دراسات عن ابن خلدون و مقدمه مترجم در همین کتاب ص ۲۵ شود.

۴- غبار، بضم «غ»، نام علاماتی است که بر اعداد دلالت میکنند. (اقرب الموارد) و منظور مؤلف افراط در اختصار است.

ملتهایی بنیان نهادم که در قرون اخیر بلاد مغـرب[1] را آبـادان سـاخته و در سرتاسـر نـواحی و شـهرهای آن سکونت گزیده‌اند، و کلیه دولتهایی را که تشکیل داده‌اند خواه کوتاه و خواه پر دوام و پادشـاهان و سـرداران ایشان را که پیش از آنان بسر میبرده‌اند یاد کرده‌ام و ملتهای مزبور عبارت از عرب و بربراند، زیـرا ایشـان دو نژاداند که از دیر باز بتوالی قرون در مغرب سکونت گزیده‌اند، چنانکه گویی در آن سـرزمین جـز آنـان اقـوام دیگری نیستند و مردم مغرب هم بجز این دو نژاد قوم دیگری را نمیشناسند، و مقاصد تاریخ خود را بکمـال تهذیب کردم و آنرا در خور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل بنـدی آن راهـی شـگفت پیمودم و از میان مقاصد گوناگون برای آن روشی بـدیع و اسـلوب و شـیوه‌ای ابتکـار آمیـز اختـراع کـردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی میدهد شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا میکند و برخوردار میسازد و ویرا آگاه میکند که چگونه خداونـدان دولتهـا برای بنیان گذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده‌اند، بدانسان که خواننده دست از تقلید بر میـدارد و بر احوال نسلها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه میشود.

این تألیف را بر یک مقدمه و سه کتاب ترتیب دادم:

مقدمه: در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط مورخان.[2]

کتاب نخست: در اجتماع و تمدن و یاد کردن عوارض ذاتی (خواص و قوانین) آن، چون: کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانشها و بیان موجبات و علل هر یک.

کتاب دوم: در اخبار عرب و قبیله‌ها و دولتهای آن از آغاز آفرینش تـا ایـن روزگـار و در آن اشـاره‌ای است به برخی از ملتها و دولتهای مشهور که با ایشان همزمان بوده‌اند، مانند: نبطیان و سریانیان و ایرانیان و بنی اسرائیل و قبطیان و یونانیان و رومیان و ترکان و فرنگان[3].

کتاب سوم: در اخبار بربر و موالی[4] ایشان چون زناته[1] و بیان آغاز حال و طوایـف ایشـان و کشـورها و دولتهایی که بویژه در دیار مغرب تشکیل داده‌اند.

۱- در عهد ابن خلدون دنیای عرب در اصطلاح عامه و نویسندگان بدو بخش اساسی تقسیم میشد: مغرب- مشـرق. کشـورهایی را که میان مصر و اقیانوس امتداد داشتند «مغرب» مینامیدند و مصر و دیگر ممالک عربـی پـس از آنـرا «مشـرق» میخواندنـد. ساکنان مغرب را «مغاربه» و مردم مصر و شام و حجاز را «مشارقه» مینامیدند. اندلس هـر چنـد از لحـاظ وضـع جغرافیـایی از کشورهای مغرب بشمار میرفت ولی بطور کلی از آنها جدا بود.

۲- رجوع به تاریخ عربستان در اوان ظهور اسلام و قبل از آن خطابه هفتم آقای تقی زاده در دانشکده معقول و منقول شود.

۳- فرنگان (الافرنجه) در (ینی) نیست.

۴- موالی جمع مولی است و در نزد عرب حد وسط میان بنده و آزاد است و اغلب بر بنـده آزاد شـده اطـلاق میگـردد و شـبیه مفهومی است که در دولت روم بر بندگان آزاد اطلاق میکردند. و هر بنده یا اسیری که خداوندش او را آزاد میکرد مولی میشـد و آن وقت بقبیله و خاندان خداوندش منسوب میگردید و گاهی مولی را بشهری که در آن آزاد میشـود نسـبت دهنـد و گوینـد مولای مدینه یا مولای مکه، لیکن خویشاوندی مولی غیر صریح است و مولی بر دوسـت و نزدیـک و پسـر عـم و همسـایه و←

آنگاه سیاحت به مشرق دست داد و در این سفر بقصد خوشه‌چینی از خرمن معرفت آن سرزمین حرکت کردم و فرض و سنت را در طوافگاه و زیارتگاه آن (مکه و مدینه) بگزاردم، و از دفترها و کتب آن ناحیه بر آثار و اخبار سرزمین مزبور وقوف یافتم، و در این بلاد نقصان و کمبود تألیف خود را درباره پادشاهان غیر عرب و متصرفاتی که دولتهای ترک بدست آورده بودند بر طرف کردم و اطلاعاتی را که بدست آوردم بر آن افزودم.

و درباره نوشتن اطلاعات مربوط به معاصران نژادهای عرب و بربر چون: ملتهای (مسلمان) نواحی و شهرهای دیگر و پادشاهان و امرای ایشان راه اختصار و تلخیص برگزیده‌ام تا بجای شیوه پیچیده و دشوار، هدف و روش آسان را پیروی کرده باشم و برای بحث در تاریخ، حوادث مخصوص انساب عمومی را بمنزله مدخلی تلقی کنم[۲]. از این رو تاریخ مربوط به نوع بشر بطور جامع و کامل فراهم آمد و بسیاری از حکمتهای پیچیده و دشوار سهل گردید و حوادث دولتها با ذکر علل و موجبات هر یک تشریح شد و این تألیف چنان فراهم آمد که بمنزله گنجینه‌ای از حکمت و مخزنی از تاریخ است.

و چون این کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر، خواه بادیه‌نشینان و خواه شهرنشینان آنان، میباشد و در آن وضع دولتهای بزرگ همزمان ایشان نیز روشن شده است. و در ابتدا و پایان هر خبر به یادآوریها و عبرتهای حکمت آمیز پرداخته می‌شود، از این رو آنرا به:

کتاب العبر[۳]

و دیوان المبتدأ و الخبر

فی ایام العرب و العجم و البربر

و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر

نامیدم و درباره آغاز نژادها و دولتها و همزمانی ملتهای نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملتها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید میآید از قبیل: دولت و ملت و شهر و محل اجتماع چادرنشینها و ارجمندی و خواری و فزونی و کمی جماعات و دانش و کسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولتها و چادرنشینی و شهرنشینی و آنچه روی داده و آنچه احتمال

→همسوگند و کسیکه بقصد ماندن در میان قبیله‌ای وارد شود، «مهمان» و تابع و وابسته سببی نیز بمجاز اطلاق میگردد. و ابوالبقا گوید مولی را بر عجمان از آن رو اطلاق کنند که بیشتر بلاد ایشان به قهر و زور فتح میشود و مردم آن بلاد حقیقهٔ یا حکما آزاد میکردند (کلیات).

۱- شهری در افریقیه- محل و ناحیه‌ای از ساراگوس در اسپانیا (فهرست نخبهٔ الدهر). و در اینجا مقصود قبایلی از بربراند که در افریقیه سکونت دارند.

۲- در ینی بجای اسباب در نسخ دیگر: انساب است.

۳- کتاب عنوان العبر. (ینی).

و انتظار روی دادن آن می‌رود، هیچ فروگذار نکردم، بلکه جملگی آنها را بطور کامل و جامع آوردم، و براهین و علل آنها را آشکار کردم. از این رو این کتاب تألیفی یکتا و بی‌مانند است، چه در آن علوم غریب[۱] و هم حکمتهای پوشیده، نزدیک بدرستی را که پرده غفلت روی آنها را پوشیده است و از انظار نهان بود «چون ستمگری که منشأ حادثه‌های بعدی است»، گنجانیده‌ام. ولی من با همه این در میان مردم روزگار بقصور خویش یقین دارم و به ناتوانی خود از گذشتن در چنین میدان پهناوری معترفم و دوست دارم خداوندان کرامت و دانشمندان متبحر در آن بدیده انتقاد و اصلاح نگرند نه بچشم رضامندی، و آنچه را که سزاوار اصلاح است اصلاح و چشم پوشی کنند، چه بضاعت «من» در میان خداوندان دانش مزجات، و اعتراف بسرزنش و عیبجویی رهایی بخش است، و از یاران امید نیکی میرود. و از خداوند مسئلت میکنم که اعمال ما را در پیشگاه ارجمند خویش خالص قرار دهد و او مرا بس است و نیکو کارگزاریست[۲].

و پس از آنکه کوشش در تألیف این کتاب را بکمال رسانیدم و مانند شمعی فروزان آنرا بر سر راه بینندگان فرا داشتم و در میان دانشها روش و اسلوب آنرا آشکار ساختم و دایره آنرا در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم «آن را از دیگر علمها جدا ساختم»[۳] و اساس آنرا بنیان نهادم، این نسخه از آن کتاب را بکتابخانه خداوندگارمان خواجه و پیشوا و مجاهد پیروز و پایه‌گذار تاج و تخت ...[۴] ارمغان داشتم[۵].

۱- منظور کیمیا و جز آن است.

۲- و هو حسبی و نعم الوکیل. اشاره به حَسْبُنَا الله وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ ۳: ۱۷۳.

۳- و این دلیل دیگری است که ابن خلدون تاریخ را بصورت دانش مستقلی در آورده است و از سطر بعد تا آخر ص ۸۳ مطالب متن و حاشیه هیچکدام در (ینی) نیست.

۴- از ترجمه القاب مفصل که قریب ۱۰ سطر در ستایش ابوفارس است خودداری و فقط به نقل موضوع ارمغان کتاب اکتفا کردم (م).

۵- بجز چاپ پاریس که قریب یک صفحه و نیم در موضوع ارمغان کتاب تا مقدمه در آن حذف شده در حاشیه چاپهای دیگر چنین است: در نسخه‌ای بخط بعضی از فضلای مغرب پیش از جمله «نسخه‌ای از آنرا ارمغان داشتم» و پس از جمله «اساس آنرا بنیان نهادم» اضافاتی است بدینسان: «و آنرا کفوی جستم که در فنون آن بدیده تامل و دقت نگرد و معیار صحیح و اصول آن را با فهم شریف خویش بسنجد و پایه آنرا در میان علوم و معارف از دیگر کتب بازشناسد، پس طایر اندیشه خویش را در فضای هستی به پرواز در آوردم و نظرم را در شبهای دراز زمستان با تحمل رنج بیدار خوابی بهر سوی جولان دادم و در پیشگاه دانشمندان فروتن و دیندار و خلفای بخشنده و کریم جستجو کردم و فراز و نشیبها را در پیمودم تا آزمایش و تجربه بساحت کمال رسید و افکار در سر منزل آمال بطواف در آمد و دست مساعی و کوششها پیروزمندانه به آستان محفلی رسید که انوار معارف و زیباییها در آن میدرخشید و بوستانهای دانش در هر سوی آن بارور و سایه افکن بود، از این رو مرکب افکار خویش را در چمنزارهای آن فرو آوردم و شاهد نیکو منظر را بر حجله‌گاه آن بیاراستم و آنرا بکتابخانه ایوان مقصوره وی ارمغان کردم و ستاره‌ای تابان در افق و گنجینه کتب او متجلی ساختم، تا خردمندان را نشانه‌ای باشد که به انوار آن رهبری شوند و در آثار آن فضیلت تراوشهای اندیشه انسانی را بشناسند و آن کتابخانه خداوندگارمان خواجه و پیشوا ... «تا آخر القاب» خلیفه امیر المؤمنین المتوکل علی الله ابوالعباس احمد فرزند خواجه ما امیر طاهر مقدس ابوعبدالله فرزند خواجه ما خلیفه مقدس امیرالمؤمنین ابویحیی ابوبکر فرزند خلفای راشدین از ائمه موحدین، آنان که پایه دین را استحکام بخشیدند و راه←

امیرالمؤمنین ابوفارس عبدالعزیز فرزند خواجه ما سلطان معظم شـهیر شـهید ابوسـالم ابـراهیم فرزنـد خواجه ما سلطان مقدس امیرالمؤمنین ابوالحسن فرزند بزرگان نامور از ملوک بنی مرین، آنان که پایه دین را استحکام نوین بخشیدند و راه هدایت‌شوندگان را هموار ساختند و آثار ستمکاران تبهکار را بزدودند. سـایه او بر سر ملت پاینده و آمال او در راه دعوت اسلام پیروز باد.

و کتاب را بکتابخانه ایشان که وقف بر طالبان علم است فرستادم و کتابخانه مزبور در جامع القـرویین[۱] شهر فاس، درگاه پادشاهی و مقر سلطنت ایشان، واقع است، آنجا که آرامگاه راستی است و بوستانهای معارف سرسبز و خرم است و فضای اسرار ربانی در منتهای پهناوری است.

و انشاء الله مقام امامت فارسیت[۲] کریم و ارجمند بنظر شریف و فضیلت مستغنی از تعریف خـویش، در آن خواهد نگریست و آنرا مشمول عنایت بیدریغ و مورد قبول کامل قرار خواهد داد و همـین نظـر قبـول او دلیل و گواه بر رسوخ کتاب من بشمار خواهد رفت، چه سرمایه‌های نویسندگان در بازار معرفـت او رواج دارد و کاروانهای علوم و آداب در پیرامون بارگاه او فرود می‌آیند و بیاری بصیرت روشن او نتایج قریحه‌ها و خردهـا پدید می آید.

و یزدان ما را بر سپاسگزاری نعمت او برانگیزد و بهره‌مندی از مواهب بخشایش وی را بر ما فزونتر سازد و ما را بر ادای حقوق خدمتگزاری او یاری دهد و در شمار مقربان وی، آنـان کـه در بارگـاهش گرامینـد، در آورد. و بر رعایای او و آنچه در حرم حکومت او از اسلام است جامه حمایت و حفاظـت بپوشـاند و از خـدای، درخواست میکنم که اعمال ما را در راه بندگی و طاعت خالص فرماید و از شوائب غفلت و شبهه پاک گرداند و او ما را بسنده و نیکو کارگزاریست.

←هدایت‌شوندگان را هموار ساختند و آثار تبهکاران از تجاوز کاران و مجسمیان را بزدودند، سلاله ابـوحفص و فـاروق و شـاخه جوان و تازه از آن دودمان پاک و اصیل و اخگر تا بنده از آن خورشید فروزان ... (تا آخر) (ولی در اینجا امامت را به «فارسـیت» مقید نساخته و هم در این نسخه بسفر مشرق اشاره نکرده است).

۱- «جامع القرویین» مسجد جامع بسیار قدیمی و مهمی است در شهر فاس کـه در آن بهتـرین شـاهکارهای هنـری و بـدایع صنعت بکار رفته است، در پیرامون آن مدارس و کتابخانه‌های متعددی وجود داشته و در این کتابخانه‌هـا کتـب نفـیس و آلات رصدی و کراتی که زمین و ستارگان را مجسم میکرده موجود بوده است (قاموس الاعلام ترکی).

۲- منسوب به ابو فارس.

در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط و اوهامی که مورخان را دست میدهد و یاد کردن برخی از علتهای آن

باید دانست که فن تاریخ را روشی است که هر کس بدان دست نیابد، و آنرا سودهای فراوان و هدفی شریف است، چه این فن ما را به سرگذشتها و خویهای ملتها و سیرتهای پیامبران و دولتها و سیاستهای پادشاهان گذشته آگاه میکند، و برای آنکه جوینده آن را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی بمنابع متعدد و دانشهای گوناگونی نیازمند است و هم باید وی را حسن نظر و پافشاری و تثبت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روات) که هر دو وقتی دست بهم داد او را بحقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند چه اگر تنها بنقل کردن اخبار اعتماد کند، بی‌آنکه بقضاوت اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاستها، و طبیعت تمدن، و کیفیات اجتماعات بشری بپردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا، و اکنون را با رفته، بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد.

بارها اتفاق افتاده که تاریخ نویسان و مفسران و پیشوایان روایات، وقایع و حکایات را بصرف اعتماد به راوی یا ناقل خواه درست یا نادرست بی‌کم و کاست نقل کرده و مرتکب خبطها و لغزش‌ها شده‌اند، چه آنان وقایع و حکایات را بر اصول آنها عرضه نکرده، آنها را با نظایر هر یک نسنجیده، و بمعیار حکمت و آگاهی بر طبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیازموده و بغور آنها نرسیده‌اند پس از حقیقت گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده‌اند. اینگونه اغلاط بویژه در بسیاری از حکایات هنگام تعیین اندازه ثروت یا شماره سپاهیان روی داده است. زیرا که این بحث (یعنی قضیه آمار) در مظان دروغ و دستاویز یاوه گویی است و ناچار باید آنها را به اصول بازگردانید و در معرض قواعد قرار داد.

یکی از نمونه‌های اینگونه اشتباه‌کاریها شماره لشکریان بنی اسرائیل است و چنانکه مسعودی و مورخان آورده‌اند پس از آنکه موسی، ع، هنگام آوارگی در، تیه[1] اجازه داد که هر که طاقت و توانایی دارد، بویژه از سن بیست به بالا، سلاح برگیرد، بشمردن سپاهیان بنی اسرائیل دست یازید، و عده آنها را ششصد هزار تن یا فزونتر یافت. در صورتی که اگر وسعت و گنجایش مصر و شام را در برابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت میشود، چه هر کشوری را در خور گنجایش آن لشکریانی است که می‌تواند مستمری آنها را بپردازد، و اگر از میزان معین و لازم درگذرند مایه دشواری و مضیقه آن کشور میشوند، چنانکه عادات متداول و وضع معمولی ممالک گواه بر این امر است. گذشته از این، اگر سپاهیانی را با این عدد افزون که دو

۱- تیه (بکسر «ت» و سکون «ه» ملفوظ): بیابانی که رونده در آن هلاک شود ... و در اصطلاح بیابانی که موسی، ع، با دوازده سبط بنی اسرائیل که در هر سبط پنجاه هزار نفر بودند در آن بیابان مدت چهل سال سرگردان بودند (غیاث).

برابر یا سه برابر مد نظر را صف آنها فرا خواهد گرفت، ترتیب دهند بعید بنظر میرسد که بتوان بسبب تنگی نبردگاه و دوری آن از لشکریان در لشکرکشیها و جنگها از آنها استفاده کرد، زیرا چگونه ممکن است چنین صفوفی بنبرد برخیزند یا صفی بر دشمن غالب آید، در حالیکه یکسر صف سر دیگر را درک نمی‌کند و روزگار کنونی[۱] گواه صادقی بر این امر است و شباهت گذشته به آینده از شباهت آب به آب هم بیشتر است.

کشور ایران از کشور بنی اسرائیل بدرجات عظیم‌تر و پهناورتر بود، بدلیل اینکه بختنصر[۲] بر بنی اسرائیل غلبه یافت و بلاد آنان را بلعید و فرمانروایی را از آنان بازستد و بیت المقدس پایتخت مذهبی و پادشاهی آنان را ویران ساخت، در صورتی که بختنصر یکی از کارگزاران کشور ایران بوده و گویند وی مرزبان مرزهای غربی ایران بشمار میرفته است. ممالک ایران در عراق عجم و عرب و خراسان و ما وراءالنهر و ابواب[۳] بدرجات از ممالک بنی اسرائیل پهناورتر و بیشتر بود، با همه اینها شماره سپاهیان ایران هرگز به این میزان و حتی نزدیک به آنهم نرسیده است و بزرگترین لشکرهایی که در قادسیه فراهم آوردند صد و بیست هزار تن بود که بنا بنقل سیف[۴] همه آنان سلاحدار همراه داشته‌اند[۵].

وی گوید عدد آنان با سلاحدارانشان رویهمرفته بیش از دویست هزار تن بوده است و از عایشه و زهری روایت شده که لشکریان رستم در مقابله با سعد شصت هزار تن بوده‌اند و همه سلاحدار داشته‌اند. و نیز اگر سپاهیان بنی اسرائیل بچنین عددی میرسیدند قلمرو فرمانروایی آنان هم توسعه میيافت و دولت آنان بر مناطق وسیعتری حکومت میکرد، زیرا نواحی و ممالک دولتها به نسبت کمی یا فزونی لشکریان و شماره گروهی از آنان است که به انجام دادن خدمت سربازی مشغول میباشند، و ما در فصل ممالک (دولتها) از کتاب اول این موضوع را آشکار خواهیم کرد ولی بنابر آنچه معروفست ممالک بنی اسرائیل از اردن و فلسطین در شام، و بلاد یثرب و خیبر در حجاز تجاوز نمیکرد.

و نیز میان موسی، ع، و اسرائیل بنابر آنچه محققان یاد کرده‌اند بیش از چهار پشت فاصله نیست، چه نسبت او چنانکه از تورات مستفاد میشود عبارتست از: موسی ابن عمران بن یصهر بن قاهت (بفتح و کسر «ها») بن لاوی (بکسر و فتح «واو») ابن یعقوب.

و یعقوب اسرائیل خداست. و مدت میان آنان چنانکه مسعودی نقل کرده چنین است: هنگامی که اسرائیل با نسل خویش، اسباط[۶]، و فرزندان ایشان بدیدار یوسف بمصر در آمد هفتاد تن بودند و اقامت آنان

۱- مقصود نویسنده، عصر خود او است.

2 -Nabuchodonosor.

۳- «ابواب» یا «باب» شهر معروف دربند که در کنار بحر خزر بوده است.

۴- مقصود سیف بن عمر اسدی است.

۵- ترجمه «متبوع» است، چون دهگانان ایرانی هر یک دارای اتباعی بودند و در سپاهیان قدیم رسم بوده است که هر سرباز جنگی یکتن سلاحدار که سپر و گرز و دیگر وسایل جنگی او را حمل میکرد در جنگ بدنبال خود داشته است.

۶- جمع سبط (بکسر «س» فرزند زاده، خواه پسر و خواه دختر. و طایفه‌ای از فرزندان یعقوب، ع، (غیاث).

در مصر تا هنگامی که با موسی، ع، به تیه[1] در آمدند دویست و بیست سال بود و در این مدت پادشاهان قبطی یا فراعنه بنی اسرائیل را دست بدست می‌کردند[2]، و بسیار بعید است که نسلی در چهار پشت بچنین شماره‌ای برسد، و اگر گمان کنند این سپاهیان در روزگار سلیمان و پس از او بوده‌اند باز هم چنین افزایشی باور کردنی نیست زیرا میان سلیمان و اسرائیل نیز بیش از یازده پشت فاصله نبوده، چه نسبت او چنین است: سلیمان بن داود بن ایشا[3] بن عوفید[4] و بقولی ابن عوفد بن باعز، و گویند بوعز، بن سلمون بن نحشون بن عمینوذب، و هم روایت شده حمیناذاب، بن رم بن حضرون، و بقولی حسرون، ابن بارس، و گویند بیرس، بن یهوذا بن یعقوب.

و نسلی در یازده پشت بچنین عددی که گمان کرده‌اند نمیرسد، زیرا ممکن است بصدها و هزارها تن منشعب شوند ولی گذشتن از این مرحله و رسیدن به عقود[5] اعدادی که مورخان مزبور یاد کرده‌اند، بسیار دور از عقل است و با در نظر گرفتن وضع حاضر و مشاهدات نزدیک، در می‌یابیم که گمان مورخان یاد کرده درین باره باطل و منقولات آنان دروغ است.

و آنچه در اخبار اسرائیلیات[6] ثبت شده این است که لشکریان خاصه سلیمان دوازده هزار تن بوده‌اند و او هزار و چهارصد اسب اصیل داشته است که همواره در سرسراهای وی آماده بوده‌اند. اخبار صحیح درباره بنی اسرائیل همین است و نباید بخرافات مردم عامی آنان اعتنا کرد. در روزگار پادشاهی سلیمان، ع، دولت آنان در آغاز جوانی و کشور ایشان در مرحله وسعت بود. گذشته از این هم اکنون می‌بینیم که عموم مردم همزمان ما وقتی درباره سپاهیان دولتهای معاصر یا روزگاری نزدیک به این زمان بسخن میپردازند، و از اخبار لشکریان مسلمانان یا مسیحیان گفتگو میکنند، یا به شمردن میزان مالیاتها، و خراج پادشاه، و مخارج مردم تجمل‌پرست و سرمایه‌ها و کالاهای ثروتمندان آغاز میکنند چگونه در اعداد راه گزافه گویی میسپرند و از حدود عادی در میگذرند و تسلیم وسوسه‌ها و خواب و خیالهای شگفتی‌آور میشوند، چنانکه اگر از دیوانیان رقم صحیح لشکریان پرسیده شود و مقدار سرمایه‌ها و سودهای توانگران بدرستی تحقیق گردد و عادات و رسوم تجمل‌پرستان بخوبی روشن شود، آن وقت هزار یک ارقامی را که این گروه میشمرند نخواهیم یافت. و این عادت مبالغه گویی از آنجا سرچشمه میگیرد که روح آدمی شیفته عجایب و غرایب است و نیز چون بر

۱- عطار گوید: چو قوم موسیم در تیه مانده هم از تعطیل در تشبیه مانده.

۲- یعنی گروهی را بدین سوی و گروهی را بسوی دیگر می‌فرستادند و ببهانه انعقاد نیافتن نطفه موسی، از همخوابگی آنان ممانعت میکردند.

۳- یشا «ن. ل». در (ینی) نامهای خاص چنین است: ایشا. عوبذ. عوفد بن باعز عمیناذاب- حمیناذاب- رام خضرون.

۴- عوفیذ- عوبید «ن. ل».

۵- عقود اعداد از ده- بیست- سی- تا نود (اقرب الموارد). منظور اینست که به صد هزار و دویست هزار و جز اینها نمیرسد.

۶- اسرائیلیات بر اخبار و احادیثی اطلاق می‌شود که از منابع یهودیان روایت شده و بویژه در تفاسیر آمده است. و وهب ابن منبه یمانی (متوفی بسال ۱۱۴ ه) را کتابی بهمین نام بوده است. رجوع به کشف الظنون ج ۲ ص ۲۶۱ شود.

زبان آوردن گزافه گویی آسان است و مردم از پرسش تردید آوران و خرده گیری نقادان غفلت میورزند و بـه یاوه‌سرایی میپردازند، چنانکه اینگونه کسان حتی با خودشان هم حساب نمی‌کنند، نه بر خطا و نه بر عمد. و سخنان خود را جدی و صحیح تلقی میکنند و در نقل کردن خبر واسطه موثق و راوی عادلی هم نمیجویند و خود را بجستجو و تحقیق نیازمند نمیدانند، از این رو عنـان زبـان را میگسـلند و آنـرا در چراگـاه دروغ آزاد میگذارند و همه آیات خدا را بازی و عبث می‌پندارند، و خریدار بازار یاوه سرایی و ژاژخایی میشـوند تـا از راه خدا بکجروی میگرایند و در ورطه گمراهی فرو میروند و آیا چنین سودای خسران آمیزی آنان را بس نیست؟

دیگر از اخبار سست و بی‌اساس که همه مورخان درباره سرگذشت تبابعه[1]، پادشـاهان یمـن و جزیـرهٔ العرب، روایت کرده‌اند این است که پادشاهان یمن از قلمرو فرمانروایی خـویش بسـرزمین افریقیـه و بربـر از ممالک مغرب رهسپار شده و با آنان پیکارها کرده‌اند و افـریقش بـن صـیفی از بزرگتـرین شـاهان نخسـتین روزگار فرمانروایی آنان، که همزمان موسی، ع، یا کمی پیش از وی میزیسته، به افریقیـه لشـکر کشـید و تـا وسط بربرها پیش رفت و با آنان به نبردهای خونین شدیدی دست یازید، و هم او کسی است که این قـوم را بدین نام خوانده است چه هنگامی که سخن گفتن آنان را بزبان عجمی میشنود میگوید: این بربره چیست؟ و از آن روزگار لفظ بربر از این گفتار گرفته شده است و آنان را بدین نام خوانده‌اند و او وقتی از مغرب بازگشته چند قبیله از حمیر[2] را برای پاسبانی در آنجا ساخلو گذاشته است و آنان در آن سرزمین رحل اقامت افکنـده و با مردم آن ناحیه آمیختگی و اختلاط یافته‌اند و صنهاجه و کتامه از آن گروه‌اند. و از اینجاست که طبری و جرجانی و مسعودی و ابن الکلبی و بیهقی[3] بر آنند که صنهاجه و کتامه از قبیلـه حمیـر هسـتند ولـی نـژاد شناسان بربر این انتساب را نمی‌پذیرند و درست هم همین است. و هم مسعودی آورده است که ذوالاذعـار از ملوک یمن پیش از افریقش فرمانروایی داشته و در روزگار سلیمان، ع، با مردم مغرب پیکـار کـرده و بـر آن بلاد استیلا یافته است و نظیر همین واقعه را درباره یاسر پسر وی که جانشین پدر بوده نیز یاد کرده است و گوید: او بناحیه‌ای از ممالک مغرب بنام وادی الرمل رسیده و از بسیاری ریگ راهی نجسته و بازگشته اسـت. همچنین در خصوص تبع دیگر یمن، اسعد ابوکرب، مورخـان گوینـد وی معاصـر گشتاسـب پادشـاه سلسـله کیانی ایران بوده و بر موصل و آذربایجان تسلط یافته است، با ترکان روبرو شده و بـا آنـان بنبـردی خـونین پرداخته و آنها را شکست داده است، سپس دو سه بار دیگر هم با ترکان جنگیده است و او پس ازیـن وقـایع سه تن از پسران خود را برای پیکار بکشور ایران و بلاد سعد در ممالـک ترکـان و مـاوراءالنهر، و کشـور روم گسیل کرده است. پسر نخستینش نواحی سمرقند را منصرف گردیـده و از فـلات گذشـته و بچـین رسـیده

۱- جمع تبع (بضم «ت» و فتح «ب» مشدد) از سلسله‌های ملوک یمن، و کسی را بدین لقب میخوانند که حضـرموت و سـبأ و حمیر در تصرف وی باشد. (منتهی الارب).

۲- بکسر «ح» و فتح «ی» موضعی است در جانب غربی صنعاء یمن. و حمیر بن سـبأ بـن یشـحب پـدر قبیلـه‌ایسـت از یمـن (منتهی الارب).

۳- این نام از چاپ پاریس و (ینی) است در چاپهای مصر و بیروت: بیلی است.

است، در آنجا برادر دوم خود را یافته است که پس از جنگ با مردم سمرقند بر وی سبقت جسته و بچین تاخته است، این دو برادر در کشور چین جنگهای خونینی میکنند و غنایم بسیار بچنگ میآورند و با یک دیگر به یمن باز میگردند و هنگام بازگشت قبایلی از حمیر را در کشور چین وادار بسکونت میکنند که تا این روزگار در آن کشور بسر میبرند.

برادر سوم به قسطنطنیه میرسد و آن شهر را واژگون میسازد و بر کشور روم چیره میشود و سپس بر میگردد.

همه این اخبار از صحت دور و بر اساس وهم و غلط مبتنی است و به افسانه‌ها و داستانهای ساختگی بیشتر شباهت دارد، زیرا تبابعه در جزیرهٔ العرب سلطنت داشته‌اند و پایتخت و مقر فرمانروایی آنان در صنعاء یمن بوده است و جزیرهٔ العرب را از سه سوی دریا احاطه کرده است: از جنوب دریای هند، و از مشرق دریای فارس که از دریای هند بطرف بصره منشعب می‌شود و از مغرب دریای سوئز که هم از دریای هند به شهر سوئز از نواحی مصر میرود چنانکه در نقشه جغرافی دیده می‌شود. و تنها راهی که از یمن به بلاد مغرب می‌رود راه میان دریای سوئز و دریای شام است که مسافت آن به اندازه دو روز راه یا کمتر از آن است. و بعید بنظر میرسد که پادشاهی عظیم با سپاهیان فراوانی از این راه بگذرد بی‌آنکه آن نواحی جزء متصرفات او گردد. چنین پیش آمدی بر حسب عادت ممتنع است، چه در نواحی خط سیر او عمالقه و کنعانیان در شام و قبطیان در مصر سکونت داشته‌اند و عمالقه مصر و بنی اسرائیل شام را در حیطه اقتدار و تصرف خویش در آوردند، در صورتی که هرگز مورخان اخباری روایت نکرده‌اند که تبابعه یمن با هیچیک از این ملتها جنگیده یا یکی از این نقاط را متصرف شده باشند.

گذشته از این مسافتی که باید از یمن تا مغرب پیمود بسیار دور است و سپاهیان به آذوقه و علوفه و توشه‌های بسیاری نیازمند میباشند، بنابر این اگر وی ممالک و نواحی سر راه خود را تصرف نکرده باشد و بخواهد از آنها بگذرد ناگزیر باید از طریق غارت و دستبرد بمزارع و دهکده‌های پیرامون راه بسیج سفر و آذوقه سپاهیان خود را بدست آورد و بنابر عادت چنین روشی برای تأمین وسایل سفر و نیازمندیهای سپاهیان عظیمی کافی نخواهد بود، و اگر فرض کنیم وی ضروریات و علوفه و آذوقه لشکریان خود را از نواحی متصرفی خود نقل کرده باز هم این اشکال پیش میآید که او از کجا این همه چهار پایان برای حمل کردن بسیج سفر خود بدست آورده است؟ پس ناچار باید بگوییم او در سرتاسر مسیر خود از مناطقی گذشته که مسخر او بوده است تا از این راه بسیج و توشه خود را تأمین کند و اگر بگوییم که این سپاهیان بی‌جنگ و خونریزی از بلاد مزبور گذشته و توشه خود را از طریق مسالمت بدست آورده‌اند، این فرض از همه شقوق دشوارتر و ممتنع‌تر است و باور کردنی نیست، پس واضح است که این اخبار سست و بی‌اساس و ساختگی است، و اما وادی الرمل، یا سرزمینی که از کثرت ریگ راهگذار را از پیمودن راه عاجز کند، سر تا پا جعل است، زیرا چنین نامی در آن سرزمین هیچگاه شنیده نشده و با اینکه همواره مسافران بسیاری بمغرب

میروند هیچکدام چنین نامی در آن خطه نشنیده‌اند و کاروانیانی که راههای گوناگون مغرب را پیموده و دهکده‌ها و منزلگاه‌های آنها را دیده‌اند در هیچ عصری از چنین ناحیه و جایگاهی نام نبرده‌اند، ولی چون مطلب غریب و شگفت است (و مطالب عجیب انگیزه نقل فراوان است) از این رو مردم آنرا بسیار حکایت میکنند.

و اما جنگیدن تبابعه با ممالک شرق و سرزمین ترکان، هر چند راه آن ناحیه از راه‌های سوئز پهناورتر است، ولی از یمن تا نواحی مزبور مسافت دورتری است و ملتهای ایران و روم در سر راه رسیدن بناحیه ترکان متعرض مهاجم میشوند و کسیکه بخواهد بسرزمین ترکان برسد باید پیش از تصرف اراضی آنان با ایران و روم بجنگد، در صورتی که هیچ مورخی روایت نکرده که تبابعه ممالک ایران یا روم را تصرف کرده باشند، بلکه آنچه در تاریخ آمده اینست که این قوم در مرزهای کشور عراق و بین بحرین و حیره و جزیره و نواحی اطراف دجله و فرات با ایرانیان نبرد کرده‌اند و این جنگ میان ذوالاذعار پادشاه یمن و کیکاوس پادشاه کیانی روی داده است. و هم گویند تبع اصغر ابوکرب نیز با گشتاسب پیکار کرده است، ولی با بودن ملوک طوایف پس از کیانیان و پس از آنها ساسانیان در سرزمین ایران، گذشتن از این کشور برای جنگ با ترکان و رسیدن به تبت و چین امری است که بنابر عادت محال بنظر میرسد، چه جنگیدن با مللی که در سر راه چین قرار دارند بسیار سخت است و هم نیازی فراوان به علوفه و آذوقه و دیگر وسایل سفر پیدا میشود و با دوری مسافت چنانکه یاد کردیم چنین سفری دشوار و ناشدنی است. بنابراین خبرهای مربوط به این قضیه نیز نادرست و واهی و جعلیست و بر فرض که مأخذ نقل اینگونه اخبار درست باشد این انتقادات و عیوب بر آنها وارد است و چگونه ممکن است درست باشد در صورتی که اخبار مزبور از منابع درستی هم روایت نشده است؟ و در گفتار ابن اسحق در خبر یثرب و اوس و خزرج که تبع دیگری با مجاهده و سختی بسیار بجانب مشرق رفته است نیز عراق و ایران منظور است ولی جنگ آنان با ترک و تبت به هیچ رو درست نیست چنانکه بثبوت رسانیدیم. پس درین باره بهر چه بر میخوریم نباید بدان اعتماد کنیم و باید در اخبار بیندیشیم و آنها را بر قوانین صحیح عرضه دهیم تا آنها را به بهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم باز شناسیم. و خدا راهنمای انسان براستی است.

فصل

و از خبرهای یاد کرده واهی‌تر و موهوم‌تر، حکایتی است که مفسران در تفسیر سوره والفجر، در قول خدای تعالی: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ ٨٩ : ۶ – ۷»[1]، نقل کرده و لفظ ارم را نام شهری دانسته‌اند که بداشتن ستون‌ها موصوف بوده است و روایت میکنند که عاد بن عوص بن ارم دو پسر داشته: یکی شدید و دیگری شداد، آنها پس از مرگ عاد جانشین پدر گردیده‌اند. شدید جان میسپارد و مملکت پدر بر شداد مسلم میشود و او وصف بهشت را می‌شنود و می‌گوید همانا من همچنان مکانی خواهم ساخت، از این رو شداد دستور داد شهر ارم را در صحاری عدن بنیان نهند و مدت سیصد سال بنای آن شهر دوام یافت و شداد خود نیز نهصد سال عمر کرد و گفته‌اند شهر ارم بسیار عظیم بود، کاخهایی از زر داشت که ستونهای آنها از زبرجد و یاقوت بود و در آن انواع درختان و جویبارهای روان، بود و چون ساختمان شهر پایان پذیرفت شداد با همه مردم کشور خود بسوی آن شهر شتافت و هنوز تا آن یک شبانه روز فاصله داشت که ناگهان خدای از آسمان صیحه‌ای برانگیخت و همه مردم آن در دم هلاک شدند. طبری و ثعالبی و زمخشری و دیگر مفسران این حکایت را نقل کرده و از عبدالله بن قلابه یکی از صحابه رسول، ص، روایت نموده‌اند که او روزی در جستجوی شتر خود بیرون رفته و بدان شهر رسیده و بقدر توانایی خود مقداری از اشیاء آن را با خود حمل کرده است. آنگاه خبر آن بمعاویه رسیده و وی را احضار کرده و او داستان را بمعاویه باز گفته است، سپس کعب الاحبار را جسته و درین باره از وی پرسیده است، او گفت: آن شهر ارم ذات العماد است و مردی از مسلمانان در روزگار تو، دارای گونه‌های سرخ گلگون، کوتاه قد که خالی بر ابرو و خالی بر گردن دارد در جستجوی شتر خویش بدان شهر داخل خواهد شد، سپس متوجه حاضران شد و ابن قلابه را دید و گفت، بخدای سوگند آن کس همین مرد است، همین مرد.

اما از آن روز در هیچیک از مناطق زمین از این شهر خبری بدست نیامده و صحاری عدن که گمان کرده‌اند شهر مزبور را در آن بنیان نهاده‌اند، در میانه یمن است و یمن همچنان مسکون و آباد است و راهشناسان از هر سوی راههای آنرا پیموده‌اند ولی از این شهر به هیچ رو خبر نداده‌اند و هیچیک از محدثان و اخباریان نیز درباره آن خبری نیاورده و هیچیک از افراد ملتها و امتها آنرا یاد نکرده‌اند. و اگر میگفتند مانند دیگر آثار مندرس، آن شهر از روی زمین محو گردیده است باز بقبول نزدیک‌تر بود ولی ظاهر سخن آنان چنین مینماید که آن شهر هم اکنون موجود است. بعضی میگویند آن شهر دمشق است بنابر اینکه قوم عاد آنرا متصرف شده بودند. و هذیان گویی برخی از آنان بدین منتهی میشود که شهر مزبور از نظر ما نهانست و ریاضت کشان و جادوگران از آن آگاه میباشند.

همه اینها گمانهایی است که بخرافات شبیه‌تر است.

۱- آیا ندیدی که چگونه کرد پروردگارت بقوم عاد ارم، خداوند قامت‌های بزرگ که آفریده نشده مانند آن در شهرها (تفسیر ابوالفتوح).

و آنچه مفسران را بچنین تفسیری واداشته، اقتضای صنعت اعراب[1] است به این که کلمه ذات العماد صفت ارم باشد و عماد را بمعنی ستونها تفسیر کرده‌اند، و در نتیجه تعیین شده است که ارم بنا یا شهری است. و قرائت ابن الزبیر، عاد ارم، بطور اضافه و بی‌تنوین بنظر آنان پسندیده آمده و آنان را متوجه این معنی ساخته است. سپس برای توجیه آن بر این حکایات واقف شده‌اند که به افسانه‌های ساختگی شبیه‌تر و بدروغهای افسانه آمیز خنده‌آور نزدیکتر است وگرنه عماد عبارت از چوب میان چادرها (و بلکه خود خیمه‌ها)[2] است. و اگر هم بدان ستونها اراده شود، بدعتی نخواهد بود به اعتبار اینکه بسبب شهرت قوم عاد به نیرومندی آنان را بدین توصیف کرده‌اند که بطور عموم اهل بنا و ستونها هستند، نه اینکه بنای خاصی در شهری معین یا نامعین است.

و اگر هم مانند قرائت ابن الزبیر ارم به ذات العماد اضافه شود از قبیل اضافه فصیله[3] به قبیله خواهد بود، چنانکه گویند: قریش کنانهٔ، و الیاس مضر، و ربیعهٔ نزار. و چه ضرورت ایجاب کرده که بچنان احتمال دوری متوسل گردیده‌اند، احتمالی که برای توجیه آن بتراشیدن چنین محملها و قصه‌هایی دست یازیده‌اند، و بسبب دوری از صحت، کتاب خدا از امثال آن منزه است؟

دیگر از حکایات ساختگی مورخان داستانیست که کلیه آنان درباره علت سرنوشت مذلت بار و شوم برامکه بدست رشید نقل میکنند و آنرا به افسانه عباسه خواهر وی با جعفر بن یحیی بن خالد غلام خلیفه نسبت میدهند و میگویند چون هارون بسیار علاقه‌مند بود که جعفر و عباسه در محفل میخواری او حضور داشته باشند از این رو اجازه داد خواهرش بعقد نکاح جعفر در آید، ولی تنها بمنظور محرم شدن آنان با هم و حضور یافتن آنان در بزم خلیفه. و چون عباسه شیفته و دلبسته جعفر شده بود با حیله و مکر خود را در خلوت بوی رسانید تا با او مواقعه کرد و گویند جعفر در حال مستی با عباسه جمع شد و در نتیجه عباسه حامله گردید و این امر را فتنه‌انگیزان و سخن‌چینان به رشید باز گفتند و او برامکه را مورد خشم قرار داد. و چه اندازه چنین تهمتی از منزلت و حسب عباسه دور است، منزلتی که در دین داشت و حسبی که بچنان پدر و مادری میرسید و جلالتی که در خود وی یافت میشد. او دختر عبدالله بن عباس بود و میان عباسه و عبدالله بجز چهار تن که همه از بزرگان دین و اشراف امت پس از وی بودند فاصله‌ای نبود.

او دختر محمدالمهدی بن عبدالله ابوجعفر منصور بن محمد سجاد ابن علی ابوالخلفاء ابن عبدالله ترجمان قرآن ابن عباس عموی پیامبر، ص، بود. دختر خلیفه‌ای و خواهر خلیفه‌ای، او را سلطنت عزیز و خلافت نبوی و صحبت رسول، ص، از همه طرف فرا گرفته بود و از خاندان عموی پیامبری که بنیان‌گذار

۱- یعنی حرکات رفع و نصب و جر، و علم نحو را نیز علم اعراب گویند.

۲- این قسمت در (ینی) و چاپ پاریس نیست.

۳- فصیله: عشیره و گروهی از انسان (اقرب الموارد).

دین و نور وحی و مهبط ملائکه بود بشمار میرفت و از دیگر جهات، او بعهد بادیه‌نشینی عرب و سادگی دین نزدیک، و دور از عادات تجمل‌پرستی و رسوم عیش و عشرت و اعمال ناشایست بود.

و بنابراین اگر تصور کنیم عفت و عصمت در عباسه وجود نداشته است پس این صفات را در کدام فرد دیگر میتوان یافت؟ یا اگر پاکی[۱] و اصالت از خاندان وی رخت بربسته باشد آن وقت در کدام خاندان دیگر چنین مزایایی را میتوان جست؟ یا باید اندیشید که چگونه عباسه راضی میشود نسبت خویش را با جعفر بن یحیی در آمیزد و شرف دودمان عربی خویش را با یکی از موالی غیر عرب آلوده سازد، کسیکه نیای وی مردی از ایرانیان بوده و بعنوان بندگی یا خدمتگزاری در بارگاه جد عباسه برگزیده شده است، جدی که بعموی پیامبر و شریفترین عنصر قریش منسوب بوده است و حد اعلای شرف وی آن بود که دولت عباسیان بازوی جعفر و پدرش را گرفتند و آنان را در شمار خواص خود قرار دادند و به اوج عظمت و ترقی نائل ساختند.

گذشته ازین چگونه رشید با آن همت بلند و بزرگ منشی و غرور بیحد و حصر روا میداشت یکی از موالی بیگانه را به همسری خواهر خود برگزیند؟

و اگر خواننده با دیده انصاف درین امر بنگرد و عباسه را با دختر یکی از اعاظم ملوک عصر خویش قیاس کند یقین خواهد کرد چنان دختری که از آن همه عظمت و شرافت خانوادگی برخوردار بود از همسری با یکی از موالی دولت خود بی‌تردید امتناع میورزد و آنرا به هیچ رو نمی‌پذیرد و آن وقت در تکذیب چنین خبری خواهد کوشید، چه پایگاه رشید و عباسه نسبت بدیگران به هیچ رو قابل مقایسه نیست. و اما برامکه بدان سرنوشت نکبت بار گرفتار نشدند مگر بسبب آنکه زمام کلیه امور فرمانروایی را بدست گرفته و تصرف در خراج‌ها را بخود اختصاص داده بودند، چنانکه کار بجایی رسیده بود که اگر حتی رشید هم اندکی مال میطلبید، بدان دست نمییافت. پس آن خاندان در فرمانروایی بر وی تسلط یافتند و در قدرت و سلطنت او شرکت جستند و چنان زمام همه امور را بدست گرفتند که در جنب قدرت آنان رشید کوچکترین دخالتی در امور کشور نداشت، از این رو آثار بلندی از آنان باقی ماند. و آوازه آنان سراسر کشور را فراگرفت. آنها کلیه مناصب و درجات دولتی و امور دیوانی و کشوری را بدست اعضای خاندان و پرورش یافتگان خود سپردند و همه مشاغل را از وزارت و دبیری گرفته تا فرماندهی سپاه و حاجبی و کلیه امور مربوط بشمشیر و قلم خود قبضه کردند و دیگران را کنار زدند، چنانکه میگویند از فرزندان یحیی بن خالد بیست و پنج تن در درگاه رشید ریاست داشتند و مناصب کشوری و لشکری را اداره میکردند. آنها کار را بر دیگر اعضای دستگاه دولت تنگ کردند و آنان را از درگاه راندند، زیرا یحیی پدر آن خاندان مکانتی رفیع داشت، کفالت هارون، هم در زمان ولایت عهد و هم در زمان خلافت، بر عهده او بود تا هارون در کنف رعایت او جوان شد و در سایه حضانت و پرورش وی بمرحله رشد و کمال رسید و او بطور طبیعی بر همه امور خلافت تسلط یافت و هارون

۱- «ذکاء» (با ذال) در چاپ بولاق غلط است.

او را پدر خطاب میکرد در نتیجه آن خاندان را بجای دیگران برگزید و جرأت و جسارت آنان فـزون گشـت و همای جاه و شکوه بر آنان بال گشود، همه بزرگان به آنان متوجه شدند، و تمام سرکشان و رجال در پیشگاه آنها سر تسلیم و انقیاد فرود آوردند، و آن خاندان کعبه آمال شدند. سیل هدایا و تحف شاهان و ره آوردهـا و ارمغان‌های امیران[1] از اقصی نقاط مرزی بسوی آنان روان شد، و برای تقرب و دلجـویی آنـان کلیـه وجـوه و اموال دیوانی و خراجها را بخزانه‌های آنها گسیل میکردند. این خاندان رجـال شـیعه[2] و نزدیکـان و بسـتگان عباسیان را مشمول بذل و بخشش‌های فراوان قرار دادند و آنان را رهین احسان خویش ساختند و خاندانهای اصیل و شریف فقیر را بتوانگری رسانیدند و اسـیران را از رنـج اسـارت آزاد کردنـد. شـاعران، آن خانـدان را بفضایلی ستودند که خلیفه را بدانسان مدح نکرده بودند، و خاندان مزبور جوایز و صلات بیکرانی بخواهندگان بخشیدند، و دهکده‌ها و مزارع و املاکی در تمام نواحی شهرهای بزرگ و کوچـک بدسـت آوردنـد تـا اینکـه نزدیکان و محارم خلیفه را نسبت بخود خشمگین ساختند و خواص او را بدشمنی بـا خـود بـر انگیختنـد، و صاحبان مناصب دولتی را دلتنگ کردند و از خود رنجانیدند. رفته رفتـه حسـودان و رقبـای ایشـان نقـاب از چهره بر گرفتند و رانده‌شدگان درگاه و مخالفان فرمانروایی آنان بسعایت و تفتـین پرداختنـد. حتـی پسـران قحطبه، داییهای جعفـر، از بزرگتـرین سـاعیان و بـد اندیشـان آنـان بودنـد و انگیـزه حسـد عواطـف و مهـر خویشاوندی را در آنان فرو نشانده بود و رشته‌های قرابت و خویشی، آنان را از سخن‌چینی و توطئه سازی باز نمیداشت.

این وضع مقارن روزگاری بود که شعله‌های انگیزه غیرت در مخدوم آنان یعنی خلیفه نیز زبانه میـزد و از وضع محجوریت سخت استنکاف داشت و آنرا ننگ میشمرد و بسبب جسارتهای خرد و ناچیز که سـرانجام بمخالفت‌های بزرگ منجر شده بود کینه‌هایی در دل او انباشته گشت و داستان آنان را با یحیی بـن عبـدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، ع، برادر محمدمهدی ملقب به نفس زکیه، که بـر منصـور خـروج کرده بود، باید ازین قبیل مخالفتها شمرد. و داستان او چنانست که فضل بن یحیی وی را از بلاد دیلم بدرگاه آورد و بخط رشید او را امان نامه‌ای داد و چنانکه طبری یاد کرده است درین باره هزار هـزار (یـک میلیـون) درهم بدیلمیان بخشیده بود[3] و رشید او را به جعفر سپرد و مقرر داشت در خانه‌اش زندانی باشد و تحت نظر وی قرار گیرد. جعفر مدتی او را محبوس کرد[4] آنگاه جسارت او را بر آن داشت که راه وی را بازگذارد و بند را از وی بگشاید، بدین گمان که از ریختن خون عضوی از خاندان پیامبر ممانعـت کنـد، ولـی در حقیقـت وی گستاخی خود را که ناشی از اعتمـاد بـود نسـبت بـه حکـم سـلطان نشـان داد و چـون ایـن قضـیه را از راه

۱- امیر در اینجا مرادف استاندار یا والی است.

۲- مقصود پیروان و شیعیان عباسیان است که بکمک آنها دودمان مزبور بخلافت رسیدند نه شیعیان علی، ع.

۳- رجوع به کامل ابن اثیر و حبیب السیر و دیگر کتب تاریخ شود.

۴- ابن اثیر گوید: یحیی با فضل ببغداد آمد، رشید او را با محبت فراوان پذیرفت و فرمان داد ثروت بسیاری بوی بخشند، سپس او را زندانی کرد و در زندان بمرد.

سخن‌چینی برشید باز گفتند رشید از جعفر درباره یحیی پرسید، جعفر بفراست دریافت و گفت او را آزاد کردم. خلیفه بظاهر عمل او را مستحسن نشان داد، ولی در باطن کینه او را بدل گرفت و در نتیجه این امر، جعفر راه دشمنی شدید خلیفه را نسبت بخود و خاندانش باز کرد تا اینکه عزت آن خاندان بذلت گرایید و آسمان عظمت شان سبب پستی آنان گردید و زمین خودشان و خاندان آنان را بخود فرو برد و سرنوشت آن قوم همچون مثال و عبرتی برای دیگر مردم آن روزگار شد. و هر که در تاریخ آن خاندان بیندیشد و رسوم و شیوه‌های مخصوص دولت و طرز کار و روش آنان را با تتبع و دقت قضاوت کند؛ آثار چنین سرنوشتی را برای آنان مسلم می‌یابد و موجبات آنرا آماده می‌بیند. مطالعه مطالبی که ابن عبدربه درباره گفتگوی رشید با عموی جدش داود بن علی در خصوص خواری برمکیان یاد کرده و قسمتی که در باب شعرا در عقدالفرید درباره محاوره اصمعی با رشید و فضل بن یحیی هنگام افسانه گویی آنان آورده است، بما میفهماند که تنها مسبب قتل برامکه غیرت و حسد خلیفه و کسان فروتر از وی بوده است که در نتیجه خودکامگی و خودسری آن خاندان نسبت بخلیفه روی داده است و هم درمی‌یابیم که چگونه دشمنان آنان افسونگریها و نیرنگها میساخته و حتی خواص و محارم خلیفه را وادار بسعایت‌ها و بدگوییها میکرده‌اند، چنانکه نزدیکان خاص خلیفه دسیسه‌ای طرح کردند که بزبان خوانندگان و نوازندگان درگاه در نهایت نیرنگ اشعاری را انشاد کنند و از آن طریق سعایت خود را بگوش خلیفه برسانند تا حس کینه و خشم وی را (نسبت به برامکه) برانگیزند و اشعار مزبور چنین است:

«کاش هند آنچه بما وعده میداد بدان وفا میکرد.

و ارواح غمدیده ما را بهبود می‌بخشید.

و یکبار به استقلال فرمان میداد.

زیرا عاجز کسی است که استقلال رأی و نفوذ حکم ندارد».

وقتی رشید آنرا شنید چنین گفت: «آری بخدا، من عاجزم». بد اندیشان آنان حتی بچنین وسایلی آتش غیرت نهانی خلیفه را بر می انگیختند و شدت انتقام او را بر ضد برمکیان چیره میساختند.

پناه به خدا از غلبه یافتن رجال و برگشتگی احوال.

و اما آنچه حکایت را بدان آراسته‌اند که رشید بمیخوارگی عادت داشته و با ندیمان خود هم پیاله میشده است، زینهار از چنین بهتانی! خدای گواه است که ما از بدکاری او آگاه نیستیم. رشید کجا و اینگونه تهمتها؟ او کسی است که بتمام واجبات منصب خلافت از قبیل دینداری و عدالت قیام میکرده و همواره با عالمان و اولیا همنشینی و معاشرت داشته است. محاورات او با فضیل بن عیاض و ابن السماک و عمری و مکاتباتش با سفیان ثوری مشهور است. آیا گریه‌های او از مواعظ این گروه و دعاهای او در مکه، هنگام طواف خانه خدا، و عادتش بعبادت و محافظت اوقات نماز و شهود صبح در اول وقت، همه اینها با چنان افتراهایی مناسبت دارد؟

طبری و دیگران آورده‌اند که هر روز صد رکعت نافله میخوانده و سالی بحج و سالی دیگر بجهاد میرفته است. او باری ابن ابی مریم را از آن رو که در حال نماز بذله گویی کرده است سخت ملامت کرد، و داستان آن اینست که ابن ابی مریم شنید رشید میخواند: «وَ ما لِیَ لا أعْبُدُ الَّذِی فَطَرَنِی ۳۶: ۲۲»[1] یکباره گفت: بخدا نمیدانم چرا! رشید بی‌اختیار خندید، سپس با وضعی خشمناک متوجه وی شد و گفت: «ابن ابی مریم در نماز هم؟ از مزاح در قرآن و دین بپرهیز. آری بپرهیز! پس از این دو هر چه میخواهی بگو».

گذشته ازین رشید در دانش و سادگی مکانتی بلند داشت، چه عهد او بروزگار اسلافش که بدین فضایل آراستگی داشتند نزدیک بود و میان او و جدش ابوجعفر (منصور) دیر زمانی فاصله نبود. او در دوران کودکی رشید در گذشت، و ابوجعفر خواه پیش از خلافت و خواه پس از آن در دانش و دین مقامی رفیع داشت.

او کسی است که مالک را بنوشتن کتاب الموطأ وا داشت، به وی گفت: ای ابوعبدالله، در روی زمین داناتر از من و تو کسی باقی نمانده و چون کار خلافت وقت مرا بخود مشغول کرده است تو باید برای مردم کتابی بجای گذاری که همگان را سودمند باشد. از آسان گیری ابن عباس و سخت گیری ابن عمر بپرهیز، و آنرا برای مردم ببهترین اسلوبی آماده کن. مالک گفت: سوگند بخدا او در آن روز مرا فن این تصنیف بیاموخت. و پسرش مهدی، پدر رشید، مشاهده کرده بود که وی فراهم آوردن جامه نوی را برای اعضای خانواده‌اش از بیت المال خلاف پرهیزگاری میدانست، روزی مهدی نزد ابوجعفر رفت و دید او با خیاطان در وصله کردن جامه‌های کهنه اعضای خاندانش همکاری میکند. مهدی این عمل را نپسندید و گفت: ای امیرالمؤمنین، تدارک جامه‌های این خانواده بر عهده من باشد تا آنرا از حقوق خود تهیه کنم، ابوجعفر گفت: این بر عهده تو باشد. ولی خود برای خرج کردن اموال بیت المال حاضر نبود.

پس چگونه سزا است که رشید با نزدیکی به زمان چنین خلیفه‌ای و با مقام پدری که نسبت بوی داشت، و با آنکه در سایه عنایت چنین خاندانی تربیت یافته و بفضایل دینداری آراسته بود، بشرابخوارگی خو گیرد یا بدان تجاهر کند؟

معلومست که اشراف عرب در عصر جاهلیت از شراب پرهیز میکردند، و تاک از درختان آن سرزمین نبود و بسیاری از آنان نوشیدن شراب را ناپسند و مذموم میشمردند. و رشید و پدرانش در اجتناب از بدیها و اعمال ناپسند مربوط به دین و دنیای خود و آراستگی بصفات ستوده و کمالات اخلاقی و تمایلات عرب در حد کمال بودند.

۱- (آن شخص ساعی که آمده بود گفت) و چیست مرا که عبادت نکنم کسی را که مرا آفرید.

اکنون ببینیم طبری و مسعودی داستان جبریل بن بختیشوع[1] پزشک را چگونه حکایت کرده‌اند: هنگامی که ماهی بر سر سفره خلیفه حاضر آورده بودند، جبریل بن بختیشوع خلیفه را از خوردن آن منع کرد، سپس فرمان داد ظرف ماهی را بمنزل وی برند. رشید بفراست دریافت و بدگمان شد و در نهان به خادم خود دستور داد ابن بختیشوع را مراقبت کند و او وی را در حال خوردن ماهی مشاهده کرد. ابن بختیشوع برای معذرت خواهی سه قطعه ماهی را در سه ظرف گذاشت: یکی را با ادویه و سبزیها و مواد تبرید کننده و شیرینی ترتیب داد و دومی را با یخ آمیخت و سومی را با شراب ناب مخلوط کرد، و گفت طعام امیرالمؤمنین قسمت اول و دوم است، اگر بخواهد ماهی را تنها بخورد ظرف دوم، و گر نه آنرا با موادی که از ظرف اولست میل فرماید، و ظرف سوم از آن ابن بختیشوع میباشد، سپس آنرا به خوانسالار باز داد. هنگامی که رشید از خواب بیدار شد و او را برای ملامت نزد خویش خواند هر سه ظرف را نزد خلیفه آوردند و دید ظرفی که در آن شراب ریخته‌اند گوشت آن با شراب درهم آمیخته و نرم و روان شده است ولی محتویات دو ظرف دیگر فاسد شده و بوی بد بآنها راه یافته است و این وضع برای ابن بختیشوع بمنزله معذرت خواهی بوده است.

ازین داستان ثابت میشود که رشید در نزد خواص و نزدیکان خویش و آنان که با او هم غذا بوده‌اند نیز به احتراز کردن از شراب معروف بوده است، و هم مسلم شده است که وی ابونواس را بسبب افراط در میخوارگی زندانی کرد تا از آن عادت دست کشید و توبه کرد. رشید فقط نبیذ خرما مینوشیده و بنا بمذهب اهل عراق نوشیدن نبیذ حرام نبوده و فتاوی آنان درین باره معروفست[2]. اما هیچ راهی نیست که رشید را بنوشیدن شراب ناب بتوان متهم ساخت، و هم تقلید کردن اخبار نادرست و بی‌پایه به هیچ رو روا نیست چه او کسی نبود که به کار حرامی از بزرگترین کبایر در نظر اهل مذهب، یعنی میخوارگی، دست یازد.

و تمام این قوم از اسرافکاری و هوسبازی و تجمل‌پرستی در پوشاک و تزیینات و دیگر وسایل زندگی اجتناب میورزیدند، زیرا آنان بر همان سرشت خشونت آمیز بادیه‌نشینی و سادگی در دین همچنان استوار بودند و هنوز این خصال از آنها زایل نشده بود. پس چگونه میتوان گمان کرد که آنان از مباح به ممنوع و از حلال به حرام گرایند؟

مورخان مانند طبری و مسعودی و دیگران همرایند که همه خلفای سلف از بنی امیه و بنی عباس بر مرکوبهایی سوار میشده‌اند که زیورهای سبکی از سیم داشته و کمربندها و حمایل شمشیر و لگامها و زینهای اسبان آنان آراسته به سیم بوده است. و نخستین خلیفه‌ای که هنگام سواری زیورهای زرین معمول کرد معتز بن متوکل، هشتمین خلیفه بعد از رشید، است. آنان در پوشیدن جامه نیز بر همین طریقه بودند و سادگی را از دست نمیدادند، پس چگونه میتوان در اشربه آنان گمان بد برد؟

۱- درباره این داستان رجوع به عیون الانباء ابن ابی أصیبعهٔ ج ۱ ص ۱۲۹ شود.

۲- اکابر اصحاب نبی، ص، در مورد تحریم نبیذ اختلاف نظر داشته‌اند.

و اگر به طبیعت و ماهیت دولتها در آغاز تشکیل آنها پی ببریم، که بمظاهر بادیه‌نشینی و شکیبایی در برابر سختیها متصف میباشند، آن وقت این مطلب ببهترین وجهی بوضوح خواهد پیوست و در مسائل کتاب اول این موضوع را شرح خواهیم داد انشاءالله. و ایزد راهنمای آدمی براستی است. دیگر از نکاتی که مناسب این مقام و نزدیک بآنست حکایتی است که عموم درباره یحیی بن اکثم، قاضی و همنشین مأمون، نقل میکنند و میگویند او باده‌گساری می‌کرده است و شبی با هم پیالگانش مست شد و او را در ریحان مدفون ساختند تا بهوش آمد. و این اشعار را از زبان وی انشاد کردند:

«ای خواجه من و امیر همه مردمان،

آنکه مرا باده میداد در قضاوت خود بر من جفا کرد،

من از ساقی غفلت ورزیدم،

و چنانکه می‌بینی او خرد و دین از من ربود[۱]»

و خوی ابن اکثم و مأمون درباره شراب با خوی رشید یکسانست و شراب همه آنان همان نبیذ بوده که در مذهب آنان حرام نبوده است، ولی پایگاه آنان با مستی به هیچ رو سازگار نیست و همنشینی ابن اکثم با مأمون تنها بسبب دوستی در دین بوده و ثابت شده است که او با مأمون در یک اطاق میخوابیده، و درباره حسن معاشرت مأمون آورده‌اند که شبی بعلت تشنگی از خواب بر میخیزد و از بیم اینکه مبادا یحیی بن اکثم بیدار شود، آرام آرام دست به این سوی و آن سوی میبرد تا ظرف آب را بجوید، و هم بثبوت رسیده است که آن دو بامدادان با هم بنماز برمیخاسته‌اند. آیا اینگونه حالات با میخوارگی تناسب دارد؟ و گذشته ازین، یحیی بن اکثم از بزرگان علم حدیث بوده است. امام احمد بن حنبل و اسماعیل قاضی او را ثنا خوانده‌اند و ترمذی کتاب «جامع» خود را از او تخریج کرده است و مزنی حافظ آورده است که بخاری در غیر از جامع خود احادیثی از ابن اکثم روایت کرده است، بنابراین بدگویی از او بمنزله بدگویی از کلیه این ائمه اخبار است، و همچنین آنچه در خصوص تمایلش به پسران و این عیب ناستوده بوی نسبت میدهند از قبیل بهتان بر خدا و افترا بستن به علما است و درین باره به اخبار افسانه آمیز بی‌اصلی استناد میجویند که شاید از تهمتهای دشمنان او باشد، زیرا او بسبب کمالات و دوستی بی‌شائبه خلیفه بوی محسود دیگران بود و پایگاه و درجه‌ای که در دانش و دین داشت منزه از اینگونه بهتانها است، چنانکه وقتی شایعات ناروایی را که بوی نسبت میدادند به ابن حنبل باز گفتند، او گفت: سبحان الله سبحان الله چه کسانی چنین گفته‌های افترا آمیزی بوی میبندند؟ و بشدت آنها را رد کرد و گفت اینگونه تهمتها ناجوانمردانه و باور نکردنی است. و هم اسماعیل قاضی وی را ثنا گفت و چون تهمتهای ناروایی را که بر وی می‌بستند شنید گفت: پناه بخدا! که چنان عدالتی بتکذیب ستمکار و حسود از بین برود، و هم گفت: یحیی بن اکثم در پیشگاه خدا منزه‌تر و بی‌گناه‌تر است از اینکه ترهاتی را که درباره میل بپسران به او نسبت میدهند بتوان باور کرد. من با او بسیار

۱- رجوع به «عقد الفرید، جلد هشتم» شود.

حشر داشتم و بر خفایای امور او واقف بودم، او را مردی بی‌اندازه خدا ترس یافتم و در عین حال خوشخوی و خنده روی بود و بمزاح و بذله گویی نیز علاقه داشت از این رو ممکن است بسبب مزاح گویی هدف تیر بهتان واقع شده باشد.

و ابن حیان نیز وی را در شمار ثقات یاد کرده و گفته است نباید به آنچه دشمنان از او حکایت میکنند اعتنا کرد، زیرا اکثر آنها درست نیست و درباره وی صدق نمیکند.

و از نظایر این گونه حکایات دروغ افسانه‌ایست که ابن عبدربه، صاحب عقد الفرید[1]، در موضوع زنبیل نقل کرده و آنرا علت خواستگاری مأمون از پوران، دختر حسن بن سهل، دانسته است.

چنانکه گویند مأمون شبی در ضمن گردش در کوچه‌های بغداد بزنبیلی بر میخورد که بوسیله ریسمانهای تاب داده ابریشمی و چنگکها فرو آویخته بود. و چون طنابها بنظر او محکم و استوار آمد در زنبیل نشست، پس طنابها به تکان در آمد و یکباره چنگ زد و بالا رفت و بدرون محفلی فرود آمد که بر حسب وصف ابن عبدربه بسیار شگفت‌آور بود.

فرشهای مزین و ظروف مرتب[2] و منظره‌های زیبای آن بحدی دلپذیر بود که دیدگان بیننده را خیره میکرد و او را مبهوت میساخت. در چنین بزمی مجلل ناگاه زنی زیبا و فتنه‌انگیز از پشت پرده‌ها جلوه‌گر میشود و او را درود میگوید و به همدمی خویش میخواند و تا بامداد با او بمیخوارگی سرگرم میشود و آنگاه در حالیکه اصحاب خلیفه همچنان منتظر او بوده‌اند نزد آنان باز میگردد، ولی چنان شیفته و دلبسته آن زن میشود که بیدرنگ دختر را از پدرش خواستگاری میکند.

این افسانه‌ها کجا با صفات مأمون سازش میدهد که در دینداری و دانش و پیروی از سنن پدرانش، خلفای راشدین، و تمسک به سیرتهای خلفای چهارگانه یا ارکان مذهب مشهور بود و مناظراتش با علما و توجهش بحفظ حدود خدای تعالی در نماز و احکام دین نقل هر محفلی بود؟ با این وصف چگونه میتوان حالات فاسقان بی‌باک را که با خوی ولگردی و هوسبازی شبها ازین سوی بدان سوی میروند و مانند فاسقان لگام گسیخته و بیسر و پا ولگردی می‌کنند و بر منازل شبانه بی‌اجازه وارد می‌شوند و راه عاشق پیشگان عرب را می‌پیمایند بخلیفه مسلمانان نسبت داد و اینگونه افسانه‌ها را درباره او صحیح دانست؟

گذشته ازین، این ترهات کجا و پایگاه بلند و شرف دخت حسن بن سهل، دختری که در خانه پدر در غایت عفاف و پاکدامنی پرورش یافته است؟ امثال و نظایر این حکایات بسیار و در کتب مورخان معروف است، و آنچه محرک سازندگان و گویندگان این گونه افسانه‌ها میشود فرو رفتن آنان در لذایذ حرام و هوسبازیهای نامشروع و پرده دری زنان است تا برای پیروی از هوی و هوسها و فرمانبرداری از شهوات خویش بهانه‌ای بجویند و بگویند ما ببزرگان قوم تأسی جسته‌ایم و از آنان تقلید میکنیم. و بهمین سبب

۱- رجوع به عقد الفرید، جلد هشتم، زیر عنوان «زواج المأمون ببوران» و هزار و یک شب، شب ۲۷۹ تا شب ۲۸۲، شود.

۲- در (ینی) هم اوانی است نه ابنیه.

اغلب می‌بینیم اشباه و نظایر اینگونه اخبار را بر زبان می آورند و هنگام مطالعه و تتبع کتابها و دفترها در جستجوی اینگونه حکایات و اخبار میباشند. و اگر مردمی دانا می‌بودند شایسته‌تر این بود که در جز این احوال، به آن بزرگان تأسی میجستند و کمالات و فضایل عالی و صفات مشهوری را که سزاوار اتصاف بدانها هستند پیروی میکردند.

من روزی یکی از امیران را که از خاندان شاهان بود سرزنش کردم که شایسته نیست آن همه شیفته آموختن آوازه‌خوانی و علاقه‌مند به آلات طرب باشد و به او گفتم این رفتار در خور مقام و پایه تو نیست. پاسخ داد مگر نشنیده‌ای که ابراهیم بن مهدی چگونه از پیشوایان این هنر بشمار میرفت و رئیس نوازندگان عصر خود بود؟ گفتم سبحان الله! دریغا! چرا بپدر یا برادر او تأسی نمیجویی؟ و آیا ندیدی چگونه این امر ابراهیم را از مناصب و درجات خانوادگی او محروم کرد؟ وی گوش بسخن من نداد و سرزنش مرا نشنید و از من دوری جست، و خدای هر که را بخواهد راهنمایی میکند[1].

دیگر از اخبار بی‌اساس که بیشتر مورخان و ثقات آنها را یاد کرده‌اند این است که می‌گویند عبیدیان، خلفای شیعه در قیروان و قاهره، از خاندان نبوت نیستند و نسبت آنان را به امام اسماعیل فرزند (امام) جعفر صادق انکار میکنند و در نسب او طعن می‌زنند.

و آنها درین روش به اخباری اعتماد میکنند که بمنظور تقرب جستن ببرخی از خلفای ناتوان و زبون بنی عباس تلفیق شده است، اخباری که بقصد ناسزا گویی از دشمنان خلفا و ساختن دشنامهای گوناگون بآنان فراهم آمده است. چنانکه ما بعضی از این احادیث و اخبار را در ضمن تاریخ آنان یاد خواهیم کرد. ولی از درک شواهد واقعه‌ها و دلایل احوالی که مخالف رأی آنانست و دعوی ایشان را رد میکند غفلت میورزند. چه آنان در خبری که درباره آغاز دولت شیعه نقل میکنند همرأی‌اند که ابوعبدالله محتسب هنگامی که برای پسندیده‌ترین نخبه خاندان محمد در قبیله کتامه به تبلیغ پرداخت و خبر وی شهرت یافت و دانستند که با عبیدالله مهدی و پسرش ابوالقاسم رفت و آمد می‌کند، پدر و پسر از بیم جان خود از مشرق که مقر خلافت بود گریختند و از مصر گذشتند و در لباس و هیئت بازرگانان از اسکندریه خارج شدند، و خبر آنان به عیسی نوشری عامل مصر و اسکندریه رسید و او سوارانی در جستجوی آنان گسیل کرد، ولی آنها بسبب تغییر لباس تعقیب کنندگان خود را فریفتند و بمغرب گریختند و معتضد به اغالبه، امرای افریقیه در قیروان، و بنی مدرار، امرای سجلماسه، اشاره کرد همه راهها را بر آنان ببندند و جاسوسان در جستن آنها بگمارند تا سرانجام یسع صاحب سجلماسه از خاندان مدرار آگاهی یافت که ایشان در شهر او مخفی هستند و بخاطر جلب رضامندی خلیفه آنان را گرفتار کرد. و این امر پیش از آن بوده که شیعه بر اغلبیان قیروان پیروز گردد. آنگاه پس ازین وقایع تبلیغ و دعوت آنان بترتیب در مغرب و افریقیه و یمن و اسکندریه و مصر و شام و حجاز پدیدار شد.

۱- وَالله یَهْدِی من یَشاءُ ۲: ۲۱۳.

و ایشان بر نیمی از ممالک بنی عباس غالب شدند و نزدیک بود به موطنشان (بغداد) هم داخل شوند و حاکمیت بنی عباس را از میان ببرند، چنانکه تبلیغ و دعوت آنان را در بغداد و عراق عرب امیر بساسیری[۱] از موالی دیلم، که بر خلفای بنی عباس غلبه یافته بودند آشکار کرد و در نتیجه مشاجره‌ای که میان او و امرای ایران در گرفته بود مدت یک سال بر منابر بنام عبیدیان (فاطمیان) خطبه میخواند، و همچنان عرصه بر بنی عباس تنگ گردیده و دولت آنان مورد تهدید قرار گرفته بود و هم ملوک بنی امیه در آن سوی دریا ندای جنگیدن با عباسیان و منقرض ساختن ایشان را در داده بودند. و چگونه ممکن است همه این موفقیت‌ها برای کسی روی دهد که در نسب و خاندان، متهم به ادعای کاذب باشد و در نسبت دادن ولایت بخویش دروغ بگوید؟

حال و سرانجام کار قرمطی را که در انتساب خود مدعی کاذب بود میتوان آیینه عبرت دانست، و دید که چگونه تبلیغ و دعوت او متلاشی گردید و اتباعش پراکنده شدند، و خبث و مکر ایشان بسرعت آشکار گردید، و پایانی ناسازگار یافتند و طعم بدفرجامی خویش را چشیدند و اگر کار عبیدیان هم مانند آنان میبود هر چند مدتی هم میگذشت بهمین عاقبت دچار میشدند.

«انسان بر هر سرشت و خویی باشد، هر چه هم گمان کند آن خوی از مردم نهان میماند سرانجام دانسته میشود»[۲].

دولت عبیدیان قریب دویست و هفتاد سال متوالی دوام یافت و آنان مقام و عبادتگاه ابراهیم، ع، و موطن و مدفن رسول، ص، و موقف حاجیان و مهبط ملائکه را تصرف کردند. سپس فرمانروایی آنان منقرض شد در حالیکه شیعیان و پیروان ایشان در همه معتقدات خود همچنان باقی و پایدار بودند و بکاملترین وجهی از آنان اطاعت میکردند و محبت آنان را از دل نمیزدودند و بنسب ایشان به امام اسماعیل بن جعفر صادق، ع، اعتقاد خالصانه داشتند. شیعیان آنها بارها پس از زوال دولت و محو شدن آثار آن خروج کردند و بدعت خویش را تبلیغ مینمودند و نامهای کودکانی را که از اعقاب آن خاندان بودند و گمان میکردند شایسته خلافت میباشند بعنوان خلافت بر زبان میآوردند و معتقد بودند که پیشوایان سلف آن کودکان را در وصیت نامه خود به امامت تعیین کرده‌اند.

اگر در نسب ائمه خویش شک میداشتند در راه پیروزی آنها خود را در مهلکه‌ها نمی‌انداختند، زیرا خداوند بدعت خود در کار خویش به تلبیس نمی‌پردازد و در بدعت خویش اشتباه کاری نمی‌کند و در آنچه بخود نسبت میدهد بخویش دروغ نمیگوید. و جای شگفتی است که قاضی ابوبکر باقلانی از صاحبنظران در علم کلام بدین گفتار سبک متمایل شده و این رأی ضعیف را پذیرفته است. اگر ازین سبب است که آنان در

۱- بساسیری نسبت به بسا یا فسا است. رجوع به راحة الصدور ص ۹۷ چاپ لیدن و تاریخ گزیده (فهرست) چاپ دکتر نوایی و لغت نامه دهخدا شود.

۲- شصتمین شعر قصیده زهیر بن ابی سلمی از قصاید معلقات سبع.

دین بر الحاد بوده و در رافضیگری تعصب داشته‌اند پیداست که در آغاز دعوت چنین نیاتی محرک ایشان نبوده است و اثبات نسب ایشان چیزی نیست که برای آنان در پیشگاه خدا سودی داشته باشد چه خدای تعالی به نوح، ع، در شأن پسرش فرمود: «او از کسان تو نیست. وی صاحب کرداری ناشایسته بود. پس از من آنچه ترا بدان دانش نیست مپرس»[1] و پیامبر، ص، از راه وعظ به فاطمه، ع، فرمود: «ای فاطمه، کار نیک کن زیرا که هرگز ترا بسبب من در نزد خدا سودی نخواهد بود» و هر گاه کسی قضیه‌ای را بداند یا به امری یقین کند، باید آنرا آشکارا بگوید، و خدای گوینده حق است. و او راهنمای آدمیست.

و آن قوم ازین سوی بدان سوی منتقل میشدند، زیرا در معرض بدگمانی دولتها قرار داشتند و زیر نظر مراقبت ستمکاران بودند. و بسبب بسیاری شیعیان (پیروان) و پراکنده شدن دعات ایشان در نقاط دور، و خروجهای مکرر آنان یکی پس از دیگری رجال نامور آنها به اختفا پناه برده بودند و کمابیش شناخته نمیشدند، چنانکه گفته این شاعر درباره آنان صدق میکرد: «اگر از روزگار نام مرا بپرسی، نمی‌داند و اگر مکان مرا بپرسی جایگاه مرا باز نخواهد شناخت».

حتی امام محمد بن اسماعیل، جد عبیدالله مهدی، به کلمه مکتوم نامیده شده بود، و شیعیان ازینرو وی را بدین نام میخواندند که همه همرأی شده بودند از بیم چیرگی و دست یافتن دشمنان بروی باید در نهان بسر برد.

و پیروان بنی عباس هنگام ظهور عبیدیان این امر را برای طعنه زدن بر نسب آنان دستاویزی قرار دادند و از راه القای این رأی بر خلفای عاجز خویش، بآنان تقرب میجستند. و هم فرمانروایان و امیران دولت آنان که عهده‌دار جنگ با مخالفان بودند آنرا مایه دلخوشی خویش میشمردند، تا بدین وسیله از جان و قدرت خویش دفاع کنند و ناتوانی زیان بخش خود را از مقاومت و پافشاری در برابر حملات هواخواهان عبیدیان جبران سازند، چه بربرهای کتامیان که از شیعیان و مبلغان آنان بودند در شام و مصر و حجاز بر بنی عباس غلبه یافته بودند. و این امر بجایی کشید که حتی قضات بغداد عدم انتساب آنان را بخاندان پیامبر تصدیق کردند و گروهی از مشاهیر روزگار مانند: شریف رضی، و برادرش مرتضی، و ابن البطحاوی[2] و دانشمندانی چون ابوحامد اسفراینی، و قدوری، و صیمری و ابن اکفانی، و ابیوردی، و ابوعبدالله ابن نعمان فقیه شیعه، و دیگر معاریف امت در بغداد در روز معینی برای شهادت حاضر شدند و بدین امر گواهی دادند.

و این واقعه بسال ۴۰۲[3] در روزگار خلافت القادر روی داده، و شهادت آنان درین باره مبتنی بر سماع بوده است، زیرا موضوع مزبور در میان مردم بغداد شهرت و شیوع داشته است.

۱- إِنَّهُ لَيْسَ من أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ به عِلْمٌ ۱۱: ۴۶.

۲- در برخی چاپها «الطحاوی» است.

۳- در چاپهای مصر و بیروت ۴۶۰ ذکر شده و صحیح همان چاپ پاریس است.

و بیشتر کسانیکه نسبت عبیدیان را مورد عیبجویی و نکوهش قرار میدادنـد شـیعیان یـا پیـروان بنـی عباس بودند و عالمان اخبار بنابر مسموعات خویش همان گفته‌ها را بعین نقل، و بر حسب محفوظـات خـود آنها را روایت کردند، در صورتی که حقیقت جز اینست. چنانکه بهترین گواه و آشـکارترین دلیـل بـر صـحت نسب آنان را در نامه معتضد میتوان یافت که دربـاره عبیـدالله بـه ابـن الاغلـب در قیـروان و ابـن مـدرار در سجلماسه نوشته است، زیرا معتضد از هر کس به نسب خاندان نبوت آگاه‌تر و نزدیکتر است.

و دولت و پادشاهی بمنزله بازار جهان اسـت کـه سـرمایه‌هـای دانشـها و هنرهـا در آن گـرد میآیـد و حکمت‌های گمشده در آن جستجو میگردد و روایات و اخبار همچون کاروانهایی بسوی آن در حرکـت‌انـد، و آنچه در آن بازار مصرف میشود در نزد عموم رواج مییابد. پس اگر دستگاه دولت از گمراهی و بیراهـه روی و ستمکاری و سست رأیی و تبهکاری منزه گردد و جاده مسـتقیم و ممهـد را بپیمایـد و از حـد میانـه روی و اعتدال منحرف نشود در بازار آن زر ناب و سیم سره رواج خواهد گرفت، ولـی اگـر بـدنبال غـرض ورزیهـا و کینه‌توزیها برود و از راه سستی بکجروی گراید و دستاویز سمساران و دلالان ستم و باطل گردد، آن وقت زر قلب و سیم ناسره رونق خواهد یافت. و باید درین بازار سنجه نظر و قضاوت و ترازوی بحث و تحقیق او نقـاد بصیر و آگاه باشد.



و نظیر این اشتباه و بلکه بسی بعیدتر از آن تهمتی است که عیبجویان درباره نسب ادریس بن ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، رضوان الله علیهم اجمعین، نجوی می‌کردند که پس از مرگ پدر در مغرب اقصی امام و پیشوای قوم شده است و از روی حسد و به کنایه درباره کودک (در شـکم) از ادریس اکبر اظهار بدگمانی می‌کردند و می‌گفتند که آن از مولای ایشان موسوم به راشد است. خدای آنان را از نیکی و بخشایش خود دور کند، چقدر ایشان نادانند! مگر نمیدانند که ادریـس اکبـر هنگـام اقامـت در میان بربرها زناشویی کرده و از آغاز در آمدن بمغرب تا روزی که بفرمان خـدای، عـز و جـل، بجهـان دیگـر شتافته است همچنان در خوی بادیه‌نشینی پایدار بوده و اصالت بادیه‌نشینی را از دست نداده اسـت؟ و حـال بادیه‌نشینان در اینگونه قضایا چنانست که آنان هیچگونه نهـان سـازی و پنهـان کـاری ندارنـد، چـه آنـان را نهانخانه‌هایی نیست که شک و تردید در آن راه یابد و وضع حرمسرای آنان در منظر همسایگان زن و مسمع همسایگان مرداست و چنان بهم نزدیکند که همه گفتگوهای یک دیگر را میشنوند چه خانه‌هـای آنـان بهـم چسبیده است و هیچ فاصله‌ای میان مساکن آنان وجود ندارد. و راشد پس از درگذشت مولای خود عهـده‌دار خدمتگزاری کلیه اعضـای حرمسـرا بـوده و زیـر نظـر و مراقبـت کلیـه دوسـتان و شـیعیان و پیـروان آنـان بخدمتگزاری مشغول بوده است. و میدانیم که عموم بربرهای مغرب اقصی به اتفاق آراء با ادریس اصغر، پـس از درگذشتن پدرش، بیعـت کـرده و از روی رضـا و همرایـی و یگـانگی فرمـانبری و انقیـاد از وی را بگـردن گرفته‌اند و تا سر حد مرگ و جانسپاری دست بیعت بوی داده و او را بپیشوایی پذیرفته‌اند و در راه سروری او

در ورطه‌های خطرناک و مرگبار فرو رفته و در جنگها و غزوات بخاطر پیروزی او با مرگ روبرو شده‌اند و اگر چنین تردیدی به آنان راه میبافت یا خبر آن بگوش ایشان میرسید، هر چند گوینده خبر دشمن کینه‌توز یا منافق شکاک آنها هم میبود لااقل برخی از آنان از این همه فداکاری سرپیچی میکردند.

در صورتی که بخدای سوگند هرگز چنین چیزی روی نداده است، بلکه این کلمات را فقط دشمنان آنان، بنی عباس و عمال ایشان بنی اغلب در افریقیه که دست نشانده عباسیان بودند، انتشار میدادند. و علت آن چنانست که چون ادریس اکبر پس از واقعه فخ[1] بمغرب گریخت، الهادی به اغلبیان اشاره کرد او را زیر نظر و مراقبت قرار دهند و جاسوسانی در همه نواحی بر وی بگمارند. آنها بر وی دست نیافتند و او بی‌هیچ گزندی به مغرب رسید و دعوتش در آن ناحیه آشکار شد و کارش بالا گرفت و بپیشرفتهای بزرگی نایل آمد. پس ازین واقعه رشید بر این راز آگاهی یافت که واضح مولی و عامل وی در اسکندریه، در نهان از شیعه علوی است و در نجات ادریس از مهلکه و پناهنده شدنش بمغرب دست داشته است ازینرو وی را بقتل رسانید و شماخ را که از موالی پدرش مهدی بود بکشتن ادریس با حیله سازی وا داشت. شماخ به ادریس پیوست و از موالی خویش بنی عباس تبری جست. ادریس او را مشمول عواطف خویش قرار داد و با او دمساز و همدم شد تا شماخ سرانجام فرصت یافت و در نهان غذای او را بزهر آلوده ساخت و باعث هلاک وی گردید. وقتی خبر مرگ ادریس اکبر به بنی عباس رسید بسیار در آنان تأثیر نیک بخشید چه امیدوار شدند که کشته شدن او رشته‌های دعوت علویان را در مغرب قطع میکند و جرثومه این دعوت ریشه کن میشود و چون خبر حامله بودن مادر ادریس اصغر بگوش آنان رسید و در آن تردید و بی‌اعتنایی کردند و هنوز در پیچ و خم تردید بودند که یکباره خبر تولد او بگوششان رسید و مذهب شیعه بار دیگر در مغرب ظهور کرد و دولت آنان بوجود ادریس اصغر تجدید گردید. این پیش آمد برای آنان از زخم تیر دردناکتر و جانگدازتر بود و چون ضعف و پیری بدولت عرب راه یافته بود نمیتوانستند نفوذ خویش را در مناطق دور از مقر فرمانروایی خویش اعمال کنند و منتهای قدرت رشید بر ادریس اکبر، که در سرزمینی دور با وجاهت و نفوذ خاصی فرمانروایی میکرد و بربرها در گرد وی حلقه زده بودند، این بود که برای کشتن وی بحیله دست یازد و ویرا مسموم کند. ازینرو عباسیان ناچار بدوستانی که در افریقیه داشتند یعنی اغلبیان توسل جستند و از آنان درخواستند این رخنه را از ناحیه خود سد کنند و خطری را که انتظار میرفت از جانب علویان بر دستگاه

۱- در چاپهای مختلف «بخ» و «بلخ»، ولی صحیح «فخ» است که در چاپ پاریس نیز چنین است (بفتح ف) و بقول صاحب منتهی الارب موضعی است بمکه که قبر ابن عمر در آن واقع است. واقعه فخ در ذو القعده سال ۱۶۹ ه (ماه مه ۷۸۶ م) روی داد که حسن بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، ع، بر ضد خلیفه عباسی الهادی قیام کرد و بمکه لشکر کشید و گروهی از اعضای خاندانش را در پیرامون آن گرد آورد که در میان آنان عموهای وی ادریس و یحیی نیز دیده میشدند و حسن در محلی که در سه میلی مدینه واقع است در نتیجه نبرد با گروهی از لشکریان خلیفه کشته شد و ادریس از میدان نبرد گریخت و موفق شد از مصر عبور کند و بمغرب اقصی (مراکش) پناه برد (حاشیه دسلان، ج ۱).

خلافت وارد آید از مرز ایشان (اغلبیان) بردارند و نگذارند ریشه‌های آن سر از ماوراء مصر در آورد. و پی در پی از طرف مأمون و خلفای پس از او اینگونه دستورها و پیشنهادها به اغلبیان صادر میشد، ولی اغلبیان خود بدستیاری بربرها بر ضد سلاطین سابقشان که عباسیان‌اند محتاج‌تر بودند.

و خود بدفاع از خویش بیشتر احتیاج داشتند، زیرا موالی و مملوکهای غیر عرب بسرعت هر چه بیشتری در دستگاه خلافت راه یافته بودند و بر مرکب کامروایی و غلبه بر آن دستگاه سوار شده بودند و تصرفات و دخالتهای گوناگون در آن داشتند و احکام خلافت را بر طبق دلخواه و مقاصد خویش درباره رجال دولت و امور خراجگزاری و مردم سرزمینهای گوناگون و خط مشی‌های دولت تغییر میدادند و آنها را نقض و ابرام میکردند، چنانکه شاعر گوید:

«خلیفه‌ای است در قفس در میان وصیف و بغا[1]

هر آنچه آنان بوی تلقین کنند طوطی‌وار آنها را باز میگوید»

ازینرو امرای اغلبیان از سعایت و دشمنی میهراسیدند و پی در پی بهانه‌ها میتراشیدند. یکبار مغرب و مردم آن ناحیه را کوچک میشمردند و بار دیگر خلفا را از وضع قیام و مخالفت ادریس و دیگر جانشینانش بوحشت میانداختند و به آنها چنین القا میکردند که ادریس از حدود خویش بمرزهای ما تجاوز میکند. و سکه ادریس را در میان هدایا و ارمغانها و محصولات خراجها نزد خلیفه میفرستادند تا بتلویح قدرت و عظمت ادریس را به رخ خلیفه بکشند و شدت و شوکتش را مایه ارعاب وی قرار دهند و درخواستها و تقاضاهای خلیفه را درباره ادریسیان بزرگ و با اهمیت جلوه‌گر سازند و او را تهدید کنند که اگر بمخالفت با ادریس مجبور شوند دعوت خلیفه را واژگون خواهند کرد.

و بار دیگر نسب ادریس را مورد عیبجویی و مذمت قرار میدادند و امثال اینگونه اکاذیب را بمنظور کاستن از مقام و پایه بلند ادریس منتشر میساختند و هیچ بصدق و کذب آنها اعتنا نداشتند. و از دوری مسافت میان خلیفه و آنان و کودکان نورس خلفای بنی عباس و مملوکهای[2] غیر عربی که در خدمت آنان بودند و سخنان هر گوینده‌ای را می‌پذیرفتند و هر آوازی را خواه صحیح یا سقیم می‌شنودند استفاده می‌کردند و بر این روش همچنان ادامه میدادند تا سلسله اغلبیان منقرض گردید.

پس این سخنان زشت بگوش مردم عامی رسید برخی از عیبگویان برای شنیدن آن گوش را تیز می‌کردند و وسیله‌ای برای بدگویی از خلفای فاطمی می‌شدند.

۱- «وصیف» و «بغا» دو تن از سرداران ترک بودند که در بارگاه خلیفه بخدمتگزاری مشغول بودند و بر دستگاه خلافت تسلط کامل داشتند.

۲- «ممالک» در چاپهای مصر غلط و «ممالیک» صحیح است.

و خدای آنان را براند که از مقاصد شریعت عدول میکنند. و در اینگونه موارد تعارضی میان قطع و ظن نیست، در صورتی که ادریس بر فراش پدر خویش متولد شده بود و بحکم آنکه فرزند از آن فراش است[۱] جای تردید باقی نمیماند، بویژه که منزه شمردن خاندان رسالت از چنین تهمت‌هایی از معتقدات خداوندان ایمانست، زیرا خدا، سبحانه، ناپاکی را از خاندان پیامبر زدوده و آنان را بکمال منزه و پاک فرموده است[۲]، پس فراش ادریس بحکم قرآن از آلودگی و ناپاکی منزه است و هر که بر خلاف این معتقد باشد بار گناهش بشانه کشیده، و از دروازه کفر در آمده است.

من در رد این تهمت به اطناب سخن پرداختم تا همه ابواب شک را ببندم و بر سینه حسودان دست رد بزنم، چه بگوش خویش از گوینده‌ای که بر آنان میتاخت شنیدم نسبت این خاندان را هدف تیر افترا قرار داده بود و بزعم خود اینگونه تهمت‌ها را از برخی از مورخان مغرب نقل میکرد، همان کسانیکه از خاندان پیامبر منحرف شده و در ایمان بسلف آنان مردد و مشکوک گردیده‌اند. و گر نه دامن عصمت آنان از اینگونه آلودگیها منزه است.

و رد کردن عیب در جایی که عیب محال باشد خود عیب بشمار میرود، ولی من در زندگانی دنیا از آنان دفاع کردم و امیدوارم در روز قیامت از من دفاع کنند. و باید دانست که بیشتر عیبجویان در نسب آن خاندان، حسودانی بودند که بجانشینان ادریس حسد میبردند، خواه آنان که منتسب بخاندان نبوت بودند یا دخیل[۳] بشمار میرفتند، یعنی کسانیکه خود را براست یا دروغ به آن خاندان نسبت میدادند، چه ادعا کردن این نسب عالی (سیادت) بمنزله دعوی شرافت پر دامنه‌ای است نسبت به عامه مردم جهان و چه بسا که در معرض تهمت و انکار قرار میگیرد و چون نسب بنی ادریس در موطن آنان، فاس، و دیگر دیار بمرحله‌ای از شهرت و وضوح رسیده بود که هیچکس ممکن نبود بچنان پایه‌ای برسد و در آن طمع ببندد زیرا انتساب آنان از یک ملت و نسل سلف بیک ملت و نسل خلف بتواتر انتقال یافته بود و خانه ادریس جد آنان، بنیان‌گذار و مؤسس فاس، در میان دیگر خانه‌ها معلوم است و مسجد او بکوی و کوچه‌های دردار[۴] آن مردم پیوسته است و شمشیر برهنه او بر فراز گلدسته بزرگ در مرکز شهر آنان میدرخشد و دیگر آثار وی که اخبار آنها بارها از حد تواتر[۵] و شیوع هم گذشته و کما بیش بمرحله عیان رسیده است همه وجود دارد، وقتی دیگر مدعیان منسوب بخاندان پیامبر اینگونه شواهد بارز را که خدای به آنان ارزانی داشته میدیدند و شکوه

۱- الولد للفراش.

۲- اشاره به: إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ۳۳: ۳۳.

۳- «دخیل» کسی است که داخل در قومی شود و خود را بآنان نسبت دهد ولی از ایشان نباشد.

۴- ترجمه کلمه «دروب» «جمع درب» است که بگفته دسلان هم اکنون نیز در قسمت افریقیه شمالی بر کوچه‌هایی اطلاق میشود که انتهای آنها بوسیله درهایی بسته میشود. رجوع به ترجمه دسلان شود.

۵- خبر متواتر خبر ثابتی است که بر السنه قومی جاری باشد چنانکه نتوان تصور کرد همه آنان بر کذب توافق کرده‌اند. و رجوع به کلمه متواتر در تعریفات جرجانی شود.

و جلال مملکتداری آنان را که از گذشتگانشان در مغرب به آنان رسیده بود و بر شرف نبوی ایشان می افزود احساس میکردند و بیقین میدانستند که خود از چنین پایگاهی بسیار دورند و به کمترین مقام هیچیک از آنان هم نمیرسند[۱] آن وقت خواهی نخواهی حس حسادت ایشان برانگیخته میشد، چه از آنجایی که مردم در انساب خویش مصدق‌اند غایت کار کسانی از منتسبان به این خاندان شریف که چنین شواهدی در دست نداشتند این بود که مردم تسلیم ادعای آنان بشوند در صورتی که میان علم[۲] و ظن و یقین[۳] و تسلیم[۴] تفاوت بسیار است.

ازینرو وقتی دیگر مدعیان منتسب بخاندان نبوی خود را با آنان میسنجیدند سخت اندوهبار میشدند و بسیاری از این مدعیان از شدت حسد آرزو میکردند کاش میتوانستند آن خاندان را از آن پایگاه رفیع در پرتگاه مردمان عامی و بازاری سقوط دهند و خواهی نخواهی، بسائقه این حسد جانکاه، بستیزه و دشمنی برمیخاستند و با لجاجت و افتراگویی باینگونه عیبجویی‌های بی‌پایه و گفتارهای دروغ میپرداختند و در تهمت، بمساوات[۵] و در تردید و راه یافتن احتمال، بمشابهت[۵] تعلیل میکردند که ما هم مانند آنها هستیم و با آنها برابر می‌باشیم.

و چقدر این گروه از مرحله حقیقت دور بودند زیرا چنانکه میدانیم در سراسر مغرب هیچکس از اعضای خاندان شریف نبوت یافت نمیشد که نسب او مانند ادریس از خاندان حسن صریح و آشکار و روشن باشد.

۱- ترجمه این جمله است: «لا یبلغ مد أحدهم و لا نصیفه».

۲- علم را تعریفات بسیاری است، از آن جمله: اعتقاد جازم مطابق واقع و دریافتن چیزی بر آنچه هست .... (تعریفات جرجانی).

۳- «یقین» در لغت علمی است که در آن شک نباشد، و در اصطلاح اعتقاد بچیزی است به اینکه چنین است با اعتقاد به اینکه ممکن نیست بجز اینچنین باشد. (تعریفات جرجانی).

۴- اعتقاد بفرمان خدا و ترک اعتراض در آنچه مناسب نیست. (تعریفات جرجانی).

۵- «مساوات» و «مشابهت» از اصطلاحات علم اصول فقه است و چنانکه در موارد دیگر هم می‌بینیم ابن خلدون اغلب زبان علمی عصر خویش را که زبان فقه و حدیث و منطق و کلام و مانند اینها بوده بکار میبرد. او خود مساوات و مشابهت را در صفحه ۴۵۳ چاپ الکشاف چنین تفسیر میکند: یکی از طرق استدلال صحابه در اصول فقه چنان بوده که اشیاء مشابه و همانند را با اجماع و تسلیم شدن بیکدیگر با هم می‌سنجیده و آنها را مورد مطالعه قرار میداده‌اند زیرا بسیاری از واقعات پس از پیامبر، ص، در شمار نصوص ثابت مندرج نبوده است ازینرو اینگونه واقعات را با مسائل محقق و مسلم مقایسه میکرده و آنها را بامور منصوص ملحق میساخته‌اند بشرایطی که در این الحاق آن مساوات و مشابهت میان دو چیز مشابه تصحیح شود. و صاحب کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل «تساوی» آورد: برابر شدن دو چیز و در نزد متکلمان و حکما عبارت از وحدت در «کم» باشد خواه در عدد و خواه در مقدار و آنرا «مساواة» نیز نامند و مساوات و تساوی در نزد علمای منطق عبارت از صدق هر یک از دو مفهوم بر جمیع چیزهایی است که دیگری بر آن صدق میکند و بنابر این ناطق و کاتب متساویند.

و گاهی هم بر اشتراک در ذاتیات یعنی جمیع آنها اطلاق میشوند و در ذیل «تشابه» گوید: در نزد متکلمان اتحاد در «کیف» است و آنرا «مشابهت» نیز گویند و صاحب احوال گفته است مشابهت در اصطلاح کلامی اتحاد در عرض است (ص ۷۹۲ به اختصار).

و بزرگان این خاندان درین عهد در فاس بنوعمران‌اند که از نسل یحیی الجوطی[1] بن محمد بن یحیی العوام[2] بن قاسم بن ادریس بن ادریس میباشند و از بزرگان و رؤسای خاندان پیامبر در آنجا بشمار میروند و در خانه جد خویش ادریس همچنان اقامت دارند و سیادت ایشان بر عموم مغرب مسلم است، و ما در مبحث ادریسیان یا ادارسه آنان را یاد خواهیم کرد انشاء الله تعالی.

دیگر از اینگونه گفتارهای باطل و مذاهب سست بنیاد مذمت کردن جمعی از فقیهان سست رأی مغرب از امام مهدی، سلطان و بنیان‌گذار دولت موحدان، است که وی را در قیام بتوحید خالص «در برابر مشبهیان و مجسمیان» و باطل کردن دعاوی کجروان و گمراهانی که پیش از او بوده‌اند به شعوذه[3] و تلبیس نسبت میدهند و کلیه ادعاهای وی را درین مورد تکذیب میکنند. حتی نسبتش را که موحدان[4] می‌پنداشتند باید بسبب آن از وی پیروی کنند دروغ میشمردند و محرک فقیهان در این تکذیب‌ها حسد بردن بپایگاه بلند اوست، چه آنان، بگمان خویش، خود را در علم و فتوی و دین همپایه او میدیدند و سپس بر ایشان امتیاز یافت از این رو که مردم از رأی وی متابعت میکردند و گفتارش را میپذیرفتند و جمعیت‌های انبوه بر وی گرد میآمدند و مرجع قوم بشمار میرفت. بدین سبب این وضع سخت بر آنان گران آمد و کینه شدید او را در دل گرفتند و بر وی خشمگین شدند و به نکوهش و مذمت شیوه‌ها و عقاید و آراء وی پرداختند و ادعاهای او را تکذیب کردند. و هم آنان از پادشاهان لمتونه[5] (مرابطان) که دشمنان امام مهدی بودند احترام و بخشش بسیار میدیدند و در درگاه آن ملوک احترام و بخششی میدیدند که از دیگران چنان مکانتی نمی‌یافتند زیرا پادشاهان مزبور متصف بسادگی بودند و خود را بدیانت می‌بستند و بهمین سبب دانشمندان در دولت ایشان منزلتی داشتند و هر یک در شهر خود برای مشورت در امور گماشته میشدند و در میان قوم خود فراخور معلومات خویش پایگاهی داشتند، ازینرو از آن پادشاهان پیروی میکردند و با دشمنان ایشان بستیزه و جدال برمیخاستند. و چون مهدی تعالیمی بر خلاف آن ملوک آورده بود و آنان را تقبیح میکرد و در برابر ایشان مقاومت نشان میداد، فقیهان بمنظور پیروی از ملوک لمتونه و تعصب ورزیدن بدولت آنان با مهدی از در کینه‌توزی و انکار در آمدند. ولی پایگاه مهدی با پایگاه آنان تفاوت داشت، او را حالاتی بود که با معتقدات ایشان وفق نمیداد، و چگونه میتوان او را با دیگران مقایسه کرد؟ او کسی بود که با انکار و انتقاد

۱- در چاپهای مصر «حوطی» است در «ینی» یحیی الجوطی بن محمد بن یحیی العدام.

۲- عدام «چاپ پاریس» و دسلان این صورت را برگزیده و مینویسد: املای صحیح آن نامعلومست، در وصفی که در ترجمه فرانسه تاریخ بکری راجع به افریقیه شمالی دیده میشود عدام است ... (ترجمه دسلان). در (ینی) نیز عدام است.

۳- شعوذۀ و شعبذه (بر وزن مرحله): سبکدستی، چون سحر و افسون که چیزی در چشم بر خلاف آنچه هست دیده شود. و بازی که بسحر و فن کنند (اقرب الموارد) و (غیاث).

۴- موحدان: مردم اسپانیا آنها را (Almohades) میگفتند. فرقه‌ای که بعنوان اعتراض بر عقاید مسلمانان مشبهی و مجسمی قیام کردند و بر خلاف ایشان بنفی تشبیه و تجسم در باب ذات باری تعالی عقیده داشتند (تاریخ طبقات اسلام، لین پول).

۵- (از اعلام نخبۀ الدهر).

شدید، بدرفتاری بزرگان و سران دولت را مورد بازخواست قرار داد و با اجتهاد و تبحر خویش با فقیهان آنان بمخالفت برخاست و در میان قوم خویش ندای حق در داد و آنان را دعوت کرد که با او در مجاهده همراهی کنند و در نتیجه دولت را ریشه کن کرد و بکلی واژگون ساخت، دولتی که تا چه اندازه نیرومندتر و تا چه پایه با شکوه‌تر بود و از لحاظ همراهان و سپاهیان بدرجات بر پیروان او برتری داشت و درین نبرد عظیم از هواخواهان و یاران مهدی نفوسی بی‌شمار بهلاکت رسیدند که هیچکس جز آفریدگار آنان نمیتواند عدد آنها را بشمارد پیروانی که تا سر حد مرگ با او پیمان بسته بودند و با جانسپاری و فداکاری وی را از هلاکت نجات دادند، و با فدا ساختن جان و ریختن خون خود در راه پیشرفت آن دعوت و تعصب ورزیدن بدان طریقه بخدای تعالی تقرب جستند، تا اینکه طریقه مهدی بر همه مذاهب اعتلا یافت و عقاید و افکار او در مغرب اندلس (اسپانیا) انتشار یافت. ولی در عین حال از روش پرهیزکاری و محرومیت از لذات و اجتناب از تنعمات دنیوی پیروی میکرد و شکیبایی بر شداید و ناملایمات، و ناچیز انگاشتن کامرانیهای این جهان را از دست نمیداد تا خدای او را بجهان دیگر منتقل ساخت و او از لذایذ دنیا بهره‌مند نشد و از متاع و ثروت این جهان چیزی نداشت. حتی فرزند خود را، با آنکه بسیاری از نفوس شیفته دیدار فرزندند، در زندگی ندید و از همه آرزوها چشم پوشید.

بنابراین کاش میدانستم اگر این همه پرهیزکاری و پارسایی در راه خدا نبوده است چه قصدی از آن داشته است؟

او از لذتها و کامرانیهای این جهان در سراسر زندگانی خود حظی برنگرفت و با این همه اگر وی آهنگ ناشایستی میداشت همانا کار او بمرحله کمال نمیرسید، و دعوتش توسعه نمی‌یافت. آیین خداست که در میان بندگانش پیش ازین گذشته است[1] و اما انکار آنان نسبت او را بخاندان نبوت با هیچ حجت و برهانی همراه نیست با اینکه اگر ثابت شود که وی ادعای چنین نسبی کرده باشد هیچ دلیلی نیست که بر بطلان ادعای او اقامه شود، زیرا مردم در انساب خویش مصدق‌اند.

ممکن است خرده بگیرند که ریاست یک فرد در میان مردمی که از قبیله و خاندان او نیستند مسلم نمیشود و این موضوع صحیح هم هست، چنانکه در فصل اول این کتاب خواهد آمد، و این مرد بر دیگر مصامده[2] نیز ریاست یافته و آن قوم تن به پیروی از او در داده و اطاعت او و اصحاب او، از قبیله هرغه[3]، را

۱- سُنَّتَ الله الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ ۴۰: ۸۵ و ۴۸: ۲۳.

۲- صاحب تاج العروس آرد: و مصامد، جلاد و ضراب از صامده فهو مصامد. و «مصمودهٔ» قبیله‌ایست از بربر در مغرب و ایشان را مصامدهٔ گویند، خداوندان شوکت و عددند. و یاقوت در معجم البلدان گوید: مصامدهٔ نسبت به مصمودهٔ است و آن قبیله‌ایست در مغرب و در آن موضعی است که به ایشان معروفست. محمد بن تومرت صاحب دعوت بنی عبدالمؤمن در میان ایشان بود تا در مغرب بر بلاد بسیاری غلبه یافت و دعوت او بکمال رسید. و رجوع به تاریخ طبقات سلاطین اسلام این پول شود.

۳- نام یکی از گروههای قبیله مصامده است. صاحب الاعلام در ذیل «ابن تومرت» می‌آورد: و او از قبیله «هرغهٔ» (مصامده) بود و این قبیله به حسن بن سبط منسوبست (از الاعلام زرکلی).

برعهده گرفته‌اند تا سرانجام فرمان خدا را در دعوت خویش بپایان رسانید. در پاسخ این اعتراض باید دانست که کار مهدی بر نسب فاطمی متوقف نبوده و مردم او را بسبب آن پیروی نکرده‌اند بلکه در نتیجه عصبیت هرغیه و مصمودیه بوده است که نسبت بوی ایمان پیدا کرده‌اند و شجره نسب نامه او در میان آنان رسوخ داشت. و این نسب فاطمی او مخفی شده و در نزد مردم از میان رفته و تنها در میان خود او و طایفه‌اش باقی مانده بود که آنرا با یکدیگر نقل میکردند، پس گویی نسب نخستین از او منسلخ گردیده و بخاندان طوایف مزبور منتسب شده است، بنابر این انتساب نخستین بعصبیت وی زیانی نمیرسانید، چه پیروان و دوستان او آنرا نمیدانستند. و نظیر این امر که نسب نخستین انسان پنهان شود بسیار وقوع یافته است. چنانکه داستان عرفجه و جریر درباره ریاست بر بجیله مشابه همین قضیه بوده است و چگونه عرفجه با آنکه در اصل از قبیله ازد بشمار میرفت بقبیله بجیله منتسب شده بود تا اینکه بر سر ریاست میان او و جریر مشاجره شد و نزاع خویش را چنانکه مذکور است نزد عمر، رض، بردند و ازین داستان میتوان بحقیقت رهبری شد و خدای راهنمای آدمی براستی است.

و نزدیک بود بسبب اطناب در اینگونه اغلاط و خطاها از مقصد خویش در این کتاب خارج شویم، زیرا بسیاری از ثقات و مورخان در نظایر چنین احادیث و آرائی در لغزشگاه فرو افتاده و افکار آنان از درک حقیقت منحرف شده است، آنگاه عموم مورخانی که بضعف بینش و غفلت از قیاس دچار بوده‌اند همان خبرها را از آنان نقل کرده و خود نیز بر همان روش ایشان آنها را در آثار خویش در آورده‌اند، بی‌آنکه درباره آنها ببحث و تحقیق بپردازند و اخبار منقول را با دقت بیندیشند و در نتیجه فن تاریخ سست و در آمیخته شده و مطالعه کننده آن پریشان گردیده و در شماره افسانه‌های عامیانه قرار گرفته است.

در چنین شرایطی مورخ بصیر بتاریخ، بدانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازمست در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد، و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بعلل آنها پی برد و هم بدرک اصول و شالده‌های دولتها و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را بکمال فرا گیرد. و در این هنگام میتواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که بتجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند، اگر آنرا با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح خواهد بود و گر نه آنرا ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست.

و متقدمان دانش تاریخ را بزرگ و با اهمیت تلقی نکرده‌اند مگر بعلل یاد کرده. بحدیکه حتی طبری و بخاری و پیش از آن دو ابن اسحق و نظایر آنها از دانشمندان ملت اسلام آنرا بخود نسبت داده و در شمار مورخان در آمده‌اند. ولی از بسیاری، از این اسرار که در فن تاریخ هست غفلت ورزیده‌اند و حتی کار بجایی

کشیده که منتسبان بفن تاریخ در زمره نادانان شمرده میشوند و عـوام و آنـان کـه در علـوم راسـخ نیسـتند مطالعه و روایت از آن و خوض در آن و ریزه‌خواری از آن را بی‌اهمیت تلقی میکنند. گـل بـا خـار و مغـز بـا پوست و راست با دروغ درهم آمیخته است، و سرانجام کارها بسوی خداست[۱]. دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملتها و نسـلها در نتیجـه تبـدل و تغیـر اعصـار و گذشـت روزگـار تغییـر می‌پذیرد و این بمنزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست زیرا جز با سپری شدن قرنهـای دراز روی نمیدهد. و کما بیش بجز افرادی انگشت شمار از کسانیکه بتحولات طبیعت آشـنایی دارنـد ایـن امـر را درک نمیکنند. و علت اینست که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملتها و شیوه‌ها و مـذاهب آنـان بـر روشـی یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی‌یابد بلکه بر حسب گذشت روزگارها و قرنها اختلاف مـی‌پـذیرد و از حـالی بحالی انتقال میابد و همچنانکه این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید میآید در سـرزمینها و کشورها و قرون متمادی و دولتها نیز روی میدهد. آیین خدا است که در میان بندگانش گذشته است.

روزگاری در جهان ملت‌هایی بسر میبردند چون: ایرانیـان دوران نخسـتین[۲] و سـریانیان و نبطـی‌هـا و تبابعه و بنی اسرائیل و قبطیان که در وضع دولت‌ها و کشورها و سیاسـت و صـنایع و لغـات و اصـطلاحات و دیگر خصوصیات مشترک با هم‌نژادان خویش هر یک کیفیاتی مخصوص بخود داشتند، چگونگی آبادانیهـای ایشان در جهان نمودار است و آثار و یادگارهای ایشان گواه بر آن میباشد. آنگاه پـس از ملتهـای یـاد کـرده ایرانیان دوره دوم و رومیان و عرب پدید آمدند و آن کیفیات و حالات گذشته تبـدیل یافـت و عـادات آنـان بوضع دیگری، مشابه و مجانس یا مخالف و مناقض آن عادات، دگرگونه شد. سپس اسلام ظهور کرد و دولـت مضر را تشکیل داد و همه آن احوال را زیر و رو کرد و انقلابی دیگر پدید آورد و بمرحلـه‌ای رسـید کـه هـم اکنون بیشتر آداب و رسوم آن درین روزگار هم متداول است و خلف آنرا از سلف میگیرد. آنگاه دولت عرب و روزگار فرمانروایی آنان بکهنگی و اندراس گرایید و گذشتگانی که عظمت و ارجمندی آنرا اسـتوار سـاختند و کشور ایشان را بنیان نهادند در گذشتند و زمام فرمانروایی بدست ملتهایی بجز تازیان افتاد، مانند: ترکـان در مشرق و بربرها در مغرب و فرنگیان در شمال.

و با رفتن آنان ملتهایی منقرض شدند و احوال و عاداتی دگرگونه شد چنانکه بکلی کیفیت و کـار هـر یک از یادها رفت.

و سبب عمومی در تغییر و تبدیل احوال و عادات اینست کـه عـادات هـر نسـلی تـابع عـادات پادشـاه آنهاست، چنانکه در امثال و حکم آمده است: «مردم بر دین پادشاه خود باشند».

و فرمانروایان و پادشاهان هر گاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آنرا بدست گیرنـد ناچارنـد آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشـته از

۱- وَ إِلَى الله عاقِبَةُ الْأُمُورِ ۳۱: ۲۲.

۲- مقصود ایرانیان عهد هخامنشی و مادها یا دوره افسانه‌ای است.

این عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند، ازینرو در آداب و رسوم و عادات دولت آنان برخی از اختلافات با عادات نسل اول پدید میآید و باز وقتی پس از این دولت دولت دیگری روی کار آید و عادات خود را با عادات آن دولت درآمیزد باز هم برخی از اختلافات روی میدهد که نسبت بدولت نخستین شدیدتر است، آنگاه بتدریج این اختلافات در دولتهای بعدی همچنان ادامه مییابد تا سرانجام رویهمرفته بتضاد و تباین منجر میشود. و بنابراین تا روزگاری که ملتها و نسلها بتوالی ایام و اعصار در کشورداری و سلطنت تغییر می‌یابند اختلافات عادات هم نیز همچنان پایدار خواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب ناپذیر بشمار خواهد رفت.
و قیاس و تقلید از طبیعت‌های معروف آدمیست و از غلط مصون نیست و با غفلت و فراموشی انسان را از قصدش خارج و از مرامش منحرف میسازد. و چه بسا که شنونده بسیاری از اخبار گذشتگان را میشنود ولی وقایعی را که در نتیجه دگرگون شدن احوال و انقلابات روزگار روی داده درک نمیکند و در نخستین وهله مسموعات خویش را بر همان وقایع و سرگذشتهایی که شناخته است متکی میسازد و آنها را با مشاهدات خویش میسنجد، در صورتی که میان چنین سنجشی در تاریخ و توجه به تبدلات و تحولات آن تفاوت بسیار است و بهمین سبب چنین کسی در پرتگاه غلط فرو میافتد. و از این قبیل اغلاط موضوعی است که مورخان درباره حجاج نقل میکنند و میگویند پدر وی از معلمان بوده است و با اینکه تعلیم درین روزگار از پیشه‌هایی بشمار میرود که بکسب روزی اختصاص دارد و از مقام بزرگی خداوندان عصبیت دور است و معلم عنصری ناتوان، بینوا و بی‌اصل و نسب محسوب میشود[1]، باز هم بسیاری از ناتوانان که در شمار پیشه وران و صنعتگران‌اند و از راه پیشه و صنعت کسب معاش میکنند (بتصور این خبر که پدر حجاج معلم بوده) درصدد رسیدن به مقاماتی بر میآیند که شایستگی آنها را ندارند ولی نایل شدن به آنرا از ممکنات میشمرند و آزمندی در دل ایشان وسوسه میکند و آنان را بر می انگیزاند و چه بسا که بیشتر اینگونه افراد رشته کار را از دست میدهند و در پرتگاه هلاک و نابودی سقوط میکنند چه آنها نمیدانند با اینکه حرفه و هنر را وسیله روزی خویش قرار داده‌اند دیگر رسیدن بپایگاه‌های بلند برای آنان نامقدور است. آنها نمیدانند که فن تعلیم در صدر اسلام و عصر دو دولت بنی امیه و بنی عباس چنین نبوده است و دانش بطور کلی در شمار صنعتها و حرفه‌ها بشمار نمیرفته بلکه علم بایستی از شارع نقل می‌شد، حرفه‌ای نبود و جنبه تبلیغی داشت و بر حسب وظیفه دینی تبلیغ دین بدیگران، می‌بایست اصول و مسائل آنرا به آنان که از اسلام بی‌خبرند تعلیم می‌دادند. از این رو خداوندان و صاحب‌نسبان عصبیت و آنان که بنیان‌گذار ملت اسلام بوده‌اند کتاب خدا و سنت پیامبر، ص، او را بنابر اصل تبلیغ خبری نه بطریق تعلیم حرفه‌ای بمردم می آموخته‌اند زیرا قرآن کتاب ایشان بود که بر رسول آن قوم نازل شده و خود با این کتاب راهنمایی شده بودند و اسلام چنان دینی برای

۱- این نظریه متکی بر عادات اعراب جاهلیت است که در میان آنان تعلیم و تعلم وجود نداشت و معلم را عنصری زبون میدانستند ولی در میان ایرانیان بتصدیق خود ابن خلدون که خواهد آمد آموزگاری حرفه‌ای شریف بوده و هم پس از اسلام بنا بحدیث معروف «من علمنی حرفا فقد صیرنی عبدا» معلم مکانتی بلند داشته است.

آنان محسوب میشده که در راه آن بجنگ و مقاتله پرداخته و از میان همه امت‌ها بدان اختصاص یافته و بسبب آن بمرتبه شرافت و بزرگی نائل آمده‌اند و از این رو در راه تبلیغ و فهماندن این دین بملت کوشش بسیار میکردند بدانسان که هیچگونه سرزنش نفسانی و بزرگ منشی آنها را از این هدف باز نمیداشت، و گواه این امر اینست که پیامبر، ص، اصحاب کبار خویش را به همراهی دسته‌های بزرگ می‌فرستاد تا حدود اسلام و شرایع دین را که وی آورده بود به مردم بیاموزند. پیامبر در این باره اصحاب دهگانه و دیگر یاران خود را که در مرحله پایین‌تر از آنان بودند برگزید که احکام او را تبلیغ کنند تا آنگاه که دین اسلام مستقر گردید و ریشه‌های آن در اکناف جهان پراکنده گردید ملتهای دور هم آنرا از مبلغان عرب پذیرفتند و با گذشت زمان احوال و کیفیات آن متبدل شد و استنباط احکام شرعی از نصوص[1] بسبب تعدد و تتابع وقایع فزونی یافت و ازینرو احتیاج بقانونی پیدا شد که این احکام و اصول را از خطا حفظ کند و علم ملکه[2] ای شد که نیاز به آموختن داشت و در این هنگام در شمار صنایع و حرفه‌ها درآمد، چنانکه در فصل علم و تعلیم آنرا یاد خواهیم کرد، و خداوندان عصبیت عهده‌دار امور سلطنت و دولت شدند و بکشورداری پرداختند و ناچار بجز آنان باید کسانی بکار یاد دادن دانش قیام میکردند و در نتیجه علم پیشه‌ای برای کسب روزی گردید. و اولیای سلطنت و عهده‌داران امور کشور مقام شامخ خویش را برتر از آموختن علم دانستند و حرفه معلمی را کسر شأن و مقام خویش شمردند از این رو معلمی به ناتوانان اختصاص یافت و کسی که بدان حرفه منسوب باشد در نزد خداوندان عصبیت کوچک شمرده میشود.

ولی یوسف پدر حجاج از سادات و اشراف ثقیف بود و مکانت آنان در عصبیت عرب و همسری با قریش در شرف معلوم است.

و اینکه وی قرآن را بدیگران تعلیم میداده بر حسب رسوم این عهد نبوده است که آنرا وسیله معاش خویش قرار میدهند بلکه چنانکه یادآور شدیم وی بمقتضای اصولی که در صدر اسلام متداول بوده قرآن را بمردم تعلیم میداده است.

و نیز از همین قبیل اغلاط پندار موهومی است که به خوانندگان کتب تاریخ دست میدهد هنگامی که حالات قضات را میخوانند و در می‌یابند که آنان گذشته از این منصب در جنگها و لشکرکشیها نیز سمت ریاست داشته‌اند آنگاه وسوسه‌های جاه‌طلبی آنان را به نیل چنین مراتبی بر می انگیزد بگمان اینکه پایگاه قضاوت در این روزگار نیز بر وفق شرایط و مناسبات روزگار گذشته است و میپندارند چون پدر ابن ابی عامر

۱- جمع «نص» و «نص» چیزی است که بجز بر یک معنی محتمل نباشد و بقول برخی «نص» آنست که احتمال تأویل از آن مفهوم نشود. (تعریفات جرجانی).

۲- صفت راسخی است در نفس، چنانکه بسبب فعلی برای نفس هیئتی که آنرا کیفیت نفسانی نامند حاصل آید و تا هنگامی که بسرعت زوال یابد آنرا حالت نامند ولی هرگاه تکرار شود و نفس با آن ممارست کند چنانکه این کیفیت در آن رسوخ یابد و دیر زوال پذیرد آنرا ملکه نامند و عادت و خلق را نیز میتوان بر همین روش سنجید (تعریفات جرجانی).

وزیر[۱] هشام[۲] که بر خدایگان خویش قیام کرد و پدر ابن عباد از ملـوک طوایـف اشـبیلیه بکـار قضـا اشـتغال داشته‌اند مانند قضات این عصر بوده‌اند و درک نمیکنند که در نتیجه اخـتلاف عـادات در منصـب قضـا چـه تغییراتی روی داده است (چنانکه در فصل قضا از کتاب اول این موضوع را بیان خواهیم کرد) و ابن ابی عامر و ابن عباد از قبایل عرب بشمار میآمدند و در زمـره زمامـداران دولـت امـوی انـدلس بودنـد و از خداونـدان عصبیت آن دولت محسوب میشدند و مکانت ایشان در آن دولت معلوم بود. آنان در پرتو قضاوتی که در ایـن عصر متداول است به مقام ریاسـت و کشـورداری نرسـیده‌انـد، بلکـه در آداب فرمـانروایی قـدیم شـغل قضـا بخداوندان عصبیت که از قبیله و موالی دولت بودند اختصاص داشت همچنانکه درین عصر در مغـرب وزارت بخداوندان عصبیت اختصاص دارد.

اگر بلشکرکشی و جنگهای تابستانی[۳] آنان بنگریم و مشاغل بزرگی را که عهده‌دار شده‌اند در نظر آوریم ثابت میشود که اینگونه اعمال و مقامات را جز کسانی که بمیزان کافی قدرت و عصبیت دارند ممکن نیسـت دیگری بر عهده گیرد و انجام دهد، اما شنونده هنگامی که شرح حـال آنـان را میخوانـد دریـن بـاره اشـتباه میکند و به توجیه عادات و احوال بر خلاف آنچه بوده می‌پردازد.

و بیشتر کسانیکه دچار این غلط کاری میشوند کوته‌نظرانی از مردم این روزگار اندلس‌انـد کـه سـالیان درازی است عصبیت از سرزمین آنان رخت بر بسته است چه دولت عرب در آن کشور منقـرض گردیـده و از سیرت خداوندان عصبیت[۴] بربر نیز خارج شده‌اند.

۱- ابن ابی عامر وزیر حکم بن الناصر در روزگار هشام بن حکم اواخر قرن چهارم هجری بر ضـد هشـام قیـام کـرد و بـا مکـر و دسیسه بر اوضاع تسلط یافت و اندلس را از زیر نفوذ خلفای اموی بیرون آورد و ملوک طوایف اندلس را بنیان نهاد.

۲- هشام بن حکم بن عبدالرحمن الناصر ابوالولید، المؤید اموی از خلفای دولـت امـوی ۳۵۵- ۴۰۳ ه ۹۶۱- ۱۰۱۲ م (الاعـلام زرکلی ج ۳).

۳- طوایف (چاپهای مصر و بیروت) غلط و صحیح صوایف (چاپ پاریس و «ینی») است.

۴- عصبیت: در لغت بمعنی تعصب است چنانکه مرد از حریم قبیله و دوست خویش دفاع کند و با جدیت در راه پیـروزی آنـان بکوشد. کلمه مزبور منسوب به «عصبهٔ» (بفتح ع- ص) میباشد که نزدیکان و خویشاوندان پدری انسـانند زیـرا ایشـان کسـانی هستند که از حریم اعضای خاندان خویش دفاع میکنند. این کلمه بدین معنی ستوده است. ولی عصبیت ناپسند در این حدیث «هر آنکه بعصبیتی دعوت کند و در راه عصبیتی بجنگد، از ما نیست» عبارت از تعصب اعضای یک قبیله بر ضد اعضـای قبیلـه دیگر است بی‌آنکه مربوط به دیانت باشد چنانکه قبیله سعد بر ضد قبیله جرهم بجنگ و کشمکش میپرداخـت، و منسـوب بـه عصبهٔ یعنی وابستگان و دار و دسته مردست، آنان که درباره او تعصب نشان میدهند خواه ظالم باشد و خـواه مظلـوم هـر چنـد این گروه از خویشاوندان او نباشند. و در (فتاوی خیریه) آمده که عصبیت از موانـع قبـول شـهادت اسـت و ایـن نـوع عصـبیت چنانست که کسی دیگری را دشمن بدارد از این رو که از خاندان فلان یا از قبیله بهمانست و علت آن واضح است زیـرا چنـین عصبیتی همچون ارتکاب امر حرام است و چنانکه در حدیث یاد کرده دیدیم موجب فسـق میشـود و شـهادت فاسـق پذیرفتـه نیست (از گفتار استاد ابوالوفا، حاشیه چاپهای مصر و بیروت).

←

و از این رو انساب عربی آنان همچنان محفوظ مانده است ولی فاقد وسیله غلبه و ارجمندی میباشند که همان عصبیت و یاریگری بیکدیگر است بلکه این گروه در شمار رعایای گمنامی درآمده‌اند که در زیر قیود سنگین قهر و غلبه ببندگی و خواری گرفتار آمده‌اند و گمان میکنند تنها از راه همین انساب اگر بکار دولتی گماشته شوند میتوانند بوسیله آن غلبه و فرمانروایی بدست آورند.

و بهمین سبب می‌بینیم پیشه‌وران و صنعتگران ایشان بدین هدف روی میآورند و در راه نیل بدان میکوشند.

لیکن کسیکه بمطالعه عادات و احوال قبایل و عصبیت و کیفیت دولتهای اینگونه قبایل در مغرب پردازد و شیوه غلبه یافتن ملتها و عشایر را بداند، کمتر درین خصوص اشتباه میکند و دچار نظریه ناصواب میشود.

و نظیر اغلاط تاریخی یاد کرده روشی است که مورخان هنگام یاد کردن دولتها و ترتیب ذکر اسامی پادشاهان سلسله‌های دول اتخاذ میکنند، و نام و نسب خود پادشاه و از آن پدر و مادر و زنان وی و هم لقب و خاتم و قاضی و حاجب و وزیر او را میآورند، همه اینها بتقلید از مورخان دولت‌های بنی امیه و بنی عباس است بی‌آنکه بمقاصد آنان پی ببرند.

مورخان در آن روزگار تاریخ خویش را بخاطر خداوندان دولت تدوین میکردند و فرزندان ایشان شیفته دانستن سیرت‌ها و احوال نیاکان خویش بودند تا از آثار ایشان پیروی کنند و روش آنان را سرمشق قرار

→ ولی ابن خلدون از کلمه «عصبیت» مفهوم وسیعتری را در نظر میگیرد چنانکه صاحب دراسات گوید: نظریه عصبیت از مهمترین و شگفت‌ترین نظریه‌هایی است که واضع آن ابن خلدونست و میتوان گفت این اندیشه بمنزله محوری است که بیشتر تحقیقات اجتماعی وی در پیرامون آن دور میزند و کلیه تحقیقات «اجتماع سیاسی» مقدمه او بدین نظریه می‌پیوندد و مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم- ازین حیث- وی بطور کلی و عمومی طریقه کاملی در اجتماع و بخصوص در اجتماع سیاسی فراهم آورده است. خواننده نمیتواند از خواندن یک یا چند فصل کتاب مقدمه ابن خلدون اطلاعات کاملی درباره نظریه عصبیت بدست آورد زیرا وی این نظریه را بتدریج بنیان می‌نهد و این طریقه را قسمت بقسمت ایجاد میکند همچنانکه همه متفکران نظریه‌های علمی خویش را بهمین روش تنظیم میکنند. رجوع به ص ۳۳۳ تا ص ۳۵۳ دراسات و مقدمه مترجم شود. اینست که محققان عرب در دوره معاصر که درباره مقدمه ابن خلدون تحقیقاتی کرده‌اند موضوع عصبیت را بسیار مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند و ما فقط مختصرترین و سودمندترین تعریفی را که دکتر احمد فرید رفاعی از عصبیت کرده و منظور ابن خلدون را تا حدی تفسیر میکند در اینجا بنظر خوانندگان میرسانیم: عصبیت همکاری و یاریگری بیکدیگر است و میان کسانی حاصل میشود که یکی از پیوندهای زندگی آنان را بهم نزدیک کند مانند خویشاوندی نزدیک یا دور یا همدینی و یا هم مسلکی در یک عقیده سیاسی، پس معلوم میشود که عصبیت از مسائل طبیعی عالم وجود است چه نمیتوان گفت یک قبیله یا یک ملت بخصوص بدان اختصاص دارد یا بیک نژاد معین مربوط است یا در عصر ویژه‌ای متداول بوده است و همچنانکه در میان ملل بادیه‌نشین یافت میشود در میان شهرنشینان نیز وجود دارد، و بنابر این کلیه تبلیغات ملی و مسلکی و احساسات مربوط بغرور ملی و نژادی را میتوان نوعی از عصبیت بمعنی وسیع‌تر آن شمرد (ص ۷۶، ج ۱، کتاب العصر المأمون، تألیف دکتر احمد فرید رفاعی). و رجوع به «فلسفهٔ ابن خلدون الاجتماعیهٔ، ص ۸۳ تا ص ۹۶» و «تاریخ تمدن اسلامی، تألیف جرجی زیدان، ج ۴، چاپ مصر، ص ۵۸» شود.

دهند و حتی در انتخاب رجال دولت و سپردن مقامات و مراتب به فرزندان ساخته‌شدگان[۱] و وابستگان ایشان نیز از آنان تقلید کنند. و چنانکه متذکر شدیم چون قضات وابسته به عصبیت دولت و در عداد وزیران بودند نام آنها را هم میآوردند و با روشی که برگزیده بودند ناگزیر باید همه این نامها و مناصب را در تاریخ خویش یاد کنند، لیکن هنگامی که میدانیم وضع دولتها تغییر می‌پذیرد و در هر عصری تفاوتهای بی‌شمار نسبت بعصرهای گذشته پدید میآید و هم اکنون غرض از تاریخ منحصر به این گردیده است که تنها خود پادشاهان را بشناسیم و دولتها را از نظر میزان پیروزی و نیرومندی آنان با هم بسنجیم و پی ببریم که کدام ملت بیشتر تاب مقاومت و پافشاری دارد و کدام کمتر، در این صورت چه سودی دارد تاریخ نویس درین عصر پسران و زنان و نقش نگین انگشتری (مهر) و لقب و قاضی و وزیر و حاجب سلطان یک دولت قدیم را ذکر کند؟ در حالیکه از اصول و انساب و مقامات آنان در آن دولت اطلاعی در دست ندارد، بلکه تنها تقلید از گذشتگان او را بدین شیوه وامیدارد بی‌آنکه بداند منظور مؤلفان گذشته چه بوده است و از هدف تاریخ اطلاع داشته باشد.

آنچه درین باره میتوان جایز شمرد اینست که شاید بتوان یاد کردن نام وزیرانی را که آثاری بزرگ داشته‌اند و اخبار ایشان نامهای شاهان را هم تحت الشعاع خود قرار داده ازین قاعده استثناء کرد، مانند: حجاج و بنی مهلب و برامکه و بنی سهل بن نوبخت و کافور اخشیدی و ابن ابی عامر و امثال آنان. ازینرو توضیحاتی درباره پدران ایشان و اشاره به احوال خود آنان ناپسند نخواهد بود، زیرا چنین وزیرانی در عداد پادشاهان‌اند. و در اینجا با یادآوری نکته سودمندی سخن خود را درین فصل پایان میدهیم و آن این است که تاریخ عبارت از یاد کردن اخبار مخصوص به یک عصر یا یک جماعت میباشد.

اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورخ بمنزله اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبتنی میکند و تاریخ خود را بوسیله آنها واضح و روشن میسازد، و مورخانی بوده‌اند که این مطالب را در تألیفات خود جداگانه و مستقل آورده‌اند، چنانکه مسعودی در کتاب مروج الذهب این شیوه را برگزیده است و در آن کتاب احوال ملتها و سرزمینها را در روزگار خویش، یعنی سال سیصد و سی، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذاهب و عادات آنان را یاد کرده و بوصف شهرها و کوه‌ها و دریاها و ممالک و دولتها پرداخته و طوایف و ملتهای عرب و عجم را یکایک آورده است. ازینرو آثار وی بمنزله هدفی برای مورخانست که از آن پیروی میکنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند. آنگاه پس از مسعودی، بکری پدید آمد و همان شیوه را تنها در المسالک و الممالک برگزید و از

۱- ترجمه «صنایع» است که دسلان آنرا مخلوق «Creature» ترجمه کرده و مینویسد: مؤلف این کلمه را به معنی کسانی بکار میبرد که مورد عنایت و حمایت دودمان سلطنت واقع میشوند و سلطان آنان را از گمنامی بمناصب و درجات دولتی میرساند. و بنظر این مترجم کلمه ساخته‌شدگان در فارسی مناسب‌تر است.

بیان دیگر عادات و احوال ملتها صرف نظر کرد، زیرا از روزگار مسعودی تا دوران بکری تحـولات و تغییـرات بسیاری در وضع ملتها و نسلها روی نداد.

اما در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آنرا مشاهده کرده‌ایم دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و بکلی دگرگون شده است.

و از آغاز قرن پنجم قبایل عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور، یعنی بربرها، غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی کـه در دسـت آنان مانده بود شرکت جستند.

گذشته ازین در نیمه این قرن، یعنی قرن هشتم، در شرق و غـرب، اجتمـاع بشـر دسـتخوش طـاعون (وبا)[1] مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملتها را از میان بـرد و بسـی از نژادهـا و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیبایی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت، و روزگار پیری دولتها و رسیدن به آخرین مرحله آنها را فراز آورد، ازینرو حمایت و سایه دولتها را کوتاه کرد و حدود آنهـا را در هـم شکسـت و قدرت آنان را بزبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را بنابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هزاران افراد بشـر، تمـدن و عمـران زمـین نیـز رو بـویرانی نهـاد و شـهرها و بناهـای عمـومی (آب انبارهـا، کاروانسراها، مسجدها و جز اینها) خراب شد و راهها و نشانه‌های آنها ناپدید گردید و خانه‌ها و دیار از ساکنان تهی شد و دولت‌ها و قبیله‌ها زبون گردیدند و قیافه همه نقاط مسکونی تغییر یافت و گمان میکنم در مشرق هم بنسبت جمعیت و فراخور عمران آن، همین مصائب و تیره‌بختیها ببار آمـده اسـت و گـویی زبـان جهـان هستی در عالم ندای خمول و گرفتگـی در داده و مـورد اجابـت واقـع شـده اسـت. و خـدای وارث زمـین و موجودات آنست[2].

و هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنانسـت کـه گـویی آفریـدگان از بـن و اسـاس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلقی تازه و آفرینشی نـو بنیـاد و جهانی جدید پدید آمده است. اینست که عصر ما به کسـی نیازمنـد بـود تـا کیفیـات طبیعـت و کشـورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که بسبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شـرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا بمنزله اصل و مرجعی باشـد کـه مورخـان آینده آنرا نمونه و سرمشق خویش قرار دهند.

و من درین کتاب خود تا آنجا که برای من میسر باشد این وقایع را در این قسمت مغرب زمـین خـواه بصراحت و خواه بتلویح در ضمن نقل اخبار یاد خواهم کرد و قصد دارم این تألیف را به احوال نسلها و نژادها

۱- وبای مزبور در سال ۱۳۴۸ میلادی بروز کرده و از وحشتناک‌ترین وباهای تاریخی بوده اسـت کـه سرتاسـر آسـیا و افریقـا و اروپا را دچار ساخته است و در همین وبا مؤلف این کتاب پدر و مادر خود را از دست داده است.

۲- اشاره به آیه: إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ من عَلَيْها ۱۹: ۴۰.

و ملتهای مغرب و بیان دولتها و ممالک آن اختصاص دهم، بی‌آنکه از اقطار دیگر گفتگو کنم زیرا از احوال مشرق و ملتهای آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول برای رسیدن به کنه آنچه من میخواهم کافی نیست.

و مسعودی این قسمت را تکمیل کرده است، زیرا او چنانکه در کتاب خود یاد کرده بسفرهای دور و دراز و سیاحت شهرها و ممالک پرداخته است. ولی با همه این هنگامی که از مغرب سخن رانده است بطور وافی حق مطلب را ادا نکرده است و برتر از هر دانشمندی دانایی دیگر است[1] و همه دانشها بخدا باز میگردد، و بشر ناتوان و زبون میباشد و این اعتراف واجب و ضرور است. و هر آنکه خدا یاریگر او باشد همه شیوه‌ها بر وی آسان میگردد و در مساعی و مقاصد خویش قرین کامیابی میشود. و ما بیاری خدا به بیان مقاصد و اغراض این تألیف آغاز میکنیم و خدا راهنمای ما براستی و یاریگر است و توکل بر اوست. اینک لازم است مقدمه‌ای درباره چگونگی وضع حروفی که در زبان عرب نیست بیاوریم، چه ممکن است در این کتاب چنین حروفی بکار رود. باید دانست که حروف در نطق، چنانکه در آینده شرح آن خواهد آمد، عبارت از کیفیت آوازهایی است که از حنجره بیرون می آید و این کیفیت از تقطیع آواز به کوب زبان کوچک و سر زبان با کام و گلو و دندانها یا به کوب لبها عارض میشود، پس کیفیات آوازها بسبب دگرگونه شدن این کوب تغییر میپذیرد و حروف در گوش متمایز از هم شنیده میشوند[2] و از آن کلمات درست میگردد که با آنها اندیشه‌های خود را بیکدیگر میفهمانیم.

همه ملتها در نطق کردن این حروف یکسان نیستند. چه ممکن است ملتی دارای حروفی باشد که ملت دیگر آنها را نداشته باشد و چنانکه میدانیم حروفی را که عرب تلفظ کرده بیست و هشت حرف است و عبرانیان را حروفی است که در لغت ما وجود ندارد چنانکه در زبان ما نیز حروفی است که در زبان آنان یافت نمیشود. همچنین فرنگیان و ترکان و بربرها و دیگر ملتهای غیر عرب هر یک حروفی مخصوص بخود دارند. آنگاه باید دانست که اهل کتاب در عربی برای دلالت کردن حروف شنیدنی حروف نوشتنی مشخصی هم وضع و آنها را مصطلح کرده‌اند تا بتوان آنها را از یکدیگر در شنیدن و کتابت تشخیص داد، مانند وضع الف و باء و جیم و راء و طاء تا آخر بیست و هشت حرف. و اگر بحرفی برخورند که در زبان آنان نباشد حرف مزبور هم در نوشتن و هم در بیان مهمل میماند و چه بسا که برخی از نویسندگان اینگونه حروف را بشکل حرفی از لغت ما که پیش یا پس از آن واقع است ترسیم میکنند، ولی این کار برای دلالت بر تلفظ حرف کافی نیست بلکه سبب تغییر اصل حرف میشود.

و چون این کتاب مشتمل بر اخبار بربرها و برخی از ملتهای عجمی است و در ضمن یاد کردن نامها یا کلمات دیگری از آنان، بحروفی بر میخوریم که در زبان کتابت ما و هم در اصطلاحاتی که وضع کرده‌ایم

۱- وَ فَوْقَ كُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ ۱۲: ۷۶.

۲- رجوع به رساله (مخارج حروف) تألیف ابن سینا، ترجمه آقای دکتر خانلری شود.

حروف مزبور یافت نمیشود، از این رو ناچاریم آنها را بیان کنیم، ولی ما بترسیم کردن این حروف مجانس آنها، چنانکه یاد کردیم، اکتفا نکرده‌ایم. چه بعقیده ما این روش برای رساندن لهجه حرف وافی نیست.

بلکه شیوه‌ای که درین کتاب برگزیده‌ام اینست که حرف عجمی را چنان قرار دهم که بر هر دو حرفی از حیث لهجه (یعنی مقطع صوتی آن) که در زبان عربی پیش یا پس از آن واقعند دلالت کند تا خواننده حد وسط مخرج آن دو حرف را تلفظ کند، و لهجه آن بخوبی ادا شود و این شیوه را از طرز ترسیم حروف اشمام[۱] در تداول قاریان قرآن و تجویدیان اقتباس کردم. مانند «صراط» در قرائت خلف، چه تلفظ صاد آن نظیر «ص» مفخم[۲] است و حد وسط میان صاد و زاء میباشد. آنها در کتابت این «ص» را می‌نویسند و در داخل آن شکل «زاء» را ترسیم می‌کنند و این وضع میرساند که تلفظ این «ص» حد وسط میان صاد و زاء است.

و ازینرو من هر حرفی را که تلفظ آن حد وسط میان دو حرف عربیست بهمین روش ترسیم کرده‌ام، مانند کاف مخصوصی که در لغت بربرها تلفظ آن بین کاف صریح ما و جیم یا قاف است، چنانکه اسم خاص «بلکین» را بصورت کاف نوشته و در پایین آن یک نقطه «ج» یا در بالای آن یک یا دو نقطه «ق» گذارده‌ام[۳] تا تلفظ آن میان کاف و جیم یا کاف و قاف را نشان دهد. و این حرف بیشتر در زبان بربرها بکار میرود و بکار بردن آنچه از حروف بیگانه بجز کاف مزبور لازم آید بر همین قیاس خواهد بود و آنها را با دو حرف از حروف لغت خودمان که تلفظ آنها حد وسط حرف مزبور باشد مینویسم تا خواننده بداند که تلفظ آن بینابین آن دو حرفست و آنرا مطابق آن شیوه بخواند و بدینسان برای تلفظ اینگونه حروف راهنمایی صحیح برگزیده‌ایم و اگر با رسم کردن یکی از هر دو سوی حرف اکتفا میکردیم از مخرج آن بکلی دور میشدیم و بمخرج حرفی از زبان خودمان توجه میکردیم و لغت آن قوم را دگرگون میساختیم، پس دانستن این نکته لازم بود و خدای بفضل و بخشش خود توفیق دهنده ما براستی است.

۱- اشمام (بکسر همزه) در لغت بمعنی بوییدن و بویانیدنست (غیاث). و در اصطلاح قراء و نحویان عبارت از اشاره بحرکت است بی‌آنکه آواز کنند (اقرب الموارد).

۲- در چاپهای مختلف «معجم» یا «مقحم» است ولی دسلان بنقل از نسخه C که در دسترس وی بوده «مفخم» را ترجیح داده است یعنی دارای تفخیم چه تفخیم در اصطلاح قراء بمعنی فتح است و گویند بر حسب حدیث حاکم که: «قرآن بتفخیم نازل شده است» قرائت آن بتفخیم مستحب است و برخی گویند: تفخیم آنست که قرآن را مردانه بخوانند نه همچون زنان آواز را فرو آورند. رجوع به اقرب الموارد شود. در نسخه «ینی» نیز مفخم است.

۳- در رسم الخط مشرق و مصر بالای قاف دو نقطه میگذارند، ولی در رسم الخط مغرب «موریتانی» تنها بگذاشتن یک نقطه اکتفا میکند (حاشیه دسلان، ص ۷۰ ج ۱).

کتاب نخست

در طبیعت اجتماع بشری و پدیده‌هایی که در آن نمودار میشود، چون: بادیه‌نشینی و شهرنشینی[2] و جهانگشایی و داد و ستد و معاش[3] و هنرها و دانشها و مانند اینها و بیان موجبات و علل هر یک

باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض میشود، چون: توحش، و همزیستی، و عصبیت‌ها و انواع جهانگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر، و آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگیها ایجاد میشود مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش بدست می آورد چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی میدهد. و راه یافتن دروغ بخیر از امور طبیعی آنست[4] و آنرا موجبات و مقتضیاتی است، از آن جمله:[5] پیروی از آراء و معتقدات و مذاهب میباشد، چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد از لحاظ درستی یا نادرستی و دقت نظر حق آنرا ادا میکند تا صدق آن از کذب آشکار شود. لیکن اگر خاطر او به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد بیدرنگ و در نخستین وهله هر خبری را که موافق آن عقیده بیابد می‌پذیرد. و این تمایل و هوی خواهی بمنزله پرده‌ایست که روی دیده بصیرت وی را می‌پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز میدارد و در نتیجه در ورطه پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرو میافتد. دیگر از موجبات و مقتضیات پذیرفتن اخبار دروغ و وثوق به راویان آنست و تنقیح چنین اخباری به جرح و تعدیل[6] بازمیگردد.

و موجب دیگر غفلت و بی‌خبری از مقاصد است، چه بسیاری از راویان اخبار مقصود از آنچه را مشاهده کرده یا شنیده‌اند نمیدانند و خبر را بر وفق حدسیات و تخمین‌های خود نقل میکنند و در پرتگاه دروغ فرو می‌افتند.

۱- در «ینی» پیش از کتاب نخست چنین است: بسم الله الرحمن الرحیم صلی الله علی سیدنا محمد و علی آله.

۲- شهرنشینی در اینجا مرادف کلمه Sedentaire یعنی خانه‌گزیدن و عدم تحرک و کوچ کردن است.

۳- معاش را ابن خلدون بمعنی اعمی که مرادف کلمه «اقتصاد» امروزی است بکار میبرد.

۴- اشاره به: الخبر یحتمل الصدق و الکذب.

۵- دکتر طه حسین این قسمت را بمنزله متد یا روش ابن خلدون در تاریخ تلقی کرده و هفت عاملی را که یاد کرده در ذیل سه امر گرد آورده است:

۱- پیروی از یک عقیده ۲- جرح و تعدیل ۳- جهل بطبایع اجتماع، رجوع به ص ۳۷ تا ص ۴۹ کتاب «فلسفۀ ابن خلدون الاجتماعیۀ» و «دراسات عن ابن خلدون» ص ۲۶۴ تا ص ۲۶۸ شود.

۶- جرح و تعدیل طریقه‌ایست که آنرا روات سنت پیامبر ابداع کرده‌اند و به بحث دقیقی منجر میشود که باید آنرا برای تحقق امانت محدث و راستی خبر او اجرا کنند.

دیگر به توهم خبر را راست شمردن، و این بسیار است و اغلب بسبب اعتماد به راویان دست میدهد.

دیگر ندانستن کیفیت تطبیق حالات بر وقایع است، بعلت آنکه خبر را با نیرنگسازی و ریاکاری در می‌آمیزند و مخبر حالتی از احوال را نقل میکند در حالی که سازنده خبر در آن تصنع بکار برده و ماهیت حالت خبر بر خلاف حقیقت است.

دیگر تقرب جستن بیشتر مردم به خداوندان قدرت و منزلت از راه ثناخوانی و مدیحه سرایی و ستایش اعمال آنها و نامور ساختن ایشان بصفات نیک است، و پیداست که چنین اخباری بر خلاف حقیقت منتشر میشود، زیرا نفوس آدمی شیفته ثناگویی است و مردم بدنیا و وسایل آن از قبیل جاه و جلال و توانگری روی میآورند و بیشتر آنان دوستدار فضایل نیستند و بفضیلتمندان توجهی ندارند. یکی دیگر از موجبات انتشار اخبار دروغ که بر همه مقتضیات یاد کرده مقدم است. بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع است زیرا هر حادثه‌ای، خواه ذاتی باشد یا عارضی، ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص بماهیت خود و کیفیاتی باشد که بر آن عارض میشود.

و از این رو هر گاه شنونده خبر بطبایع حوادث و کیفیات و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد، این آگاهی او را در تنقیح خبر برای باز شناختن راست از دروغ یاری خواهد کرد و این نحوه تمحیص از تمام وجوه آن در منقح ساختن اخبار بهر طریقی که عارض شود آسانتر و رساتر است و چه بسا که شنوندگان خبرهای محال را می‌پذیرند و به نقل کردن آنها می‌پردازند و دیگران هم باز آنها را از آنان روایت می‌کنند. چنانکه مسعودی درباره اسکندر می‌آورد که چون جانوران دریایی وی را از ساختن اسکندریه باز داشتند (تابوتی از چوب بساخت و در درون آن[1]) صندوقی از شیشه تعبیه کرد و خود در آن نشست و بقعر دریا فرو رفت و آن جانوران شیطانی و اهریمنی را که در آنجا دید ترسیم کرد و آنگاه مجسمه‌های آنها را از فلزات بساخت و آنها را در برابر آن بنیان نصب کرد و آن جانوران وقتی بیرون آمدند و مجسمه‌ها را دیدند گریختند و بدینسان ساختمان شهر پایان پذیرفت. و درین باره افسانه درازی مرکب از اخبار خرافی و محال نقل می‌کند، زیرا صندوق شیشه‌ای چگونه ممکن است در برابر تصادم امواج دریا مقاومت کند؟ و گذشته ازین پادشاهان هرگز به چنین کار خطرناک و غرور آمیزی اقدام نمیکنند و هر سلطانی بچنین عملی اعتماد کند بی‌گمان خود را در مهلکه می اندازد و فرمانروایی او در معرض زوال و سقوط قرار میگیرد و مردم در گرد دیگری حلقه میزنند و از وی دور میشوند، چه میدانند او بسبب چنین غروری تلف میشود و لحظه‌ای منتظر نمیمانند که ازین غرور خویش بازگردد.

علت دیگر محال بودن این افسانه اینست که:

صورتها و مجسمه‌های مخصوص به جن و شیاطین را هنوز کسی نشناخته است بلکه جنیان قادر بر متشکل شدن به اشکال مختلف هستند و آنچه درباره سرهای متعدد آنها یاد میکنند، مقصود زشت جلوه

۱- قسمت داخل پرانتز از چاپ پاریس است. در «ینی» هم چنین است: تابوت الخشب و فی باطنه صندوق.

دادن و هولناک ساختن آنها است نه اینکه واقعیت داشته باشد. اینها همه انتقاداتی است که بر این حکایت وارد است، ولی نکوهشی که واضح‌تر از همه از لحاظ طبیعت نحوه وجود آنرا محال جلوه میدهد اینست که فرو رونده در زیر آب هر چند در درون صندوق بلورین هم باشد از لحاظ تنفس طبیعی هوا در مضیقه واقع میگردد و بسبب کمیابی هوا بسرعت روحش گرم میشود در نتیجه چنین شخصی هوای سردی را که تعدیل کننده مزاج ریه و روح قلبی[1] است از دست میدهد و در دم هلاک میشود و همین امر سبب هلاک بسیاری از کسان در گرمابه‌ها میگردد (مقصود گرمابه‌های قدیم است) هنگامی که در و منفذ را بروی آنها ببندند و در هوای گرم حمام بمانند و از هوای سرد محروم گردند، و هم مقنیان و کسانیکه در چاهها و حفره‌های عمیق کار میکنند هرگاه هوای اماکن مزبور بسبب عفونت گرم شود و باد برای تصفیه هوا داخل آنها نشود، فرو رونده در آنها بیدرنگ هلاک میگردد. و بهمین سبب وقتی ماهی را از دریا بیرون افکنند میمیرد، زیرا طبیعت وجود او بسیار گرم است و هوای خارج برای تعدیل ریه او کافی نیست و نسبت به آب سردی که ریه او را تعدیل میکند بسیار گرم است. از این رو هوای گرم خارج از آب بر روح حیوانی[2] او مستولی میشود و یکباره میمیرد. و آنان که بسبب غشی یا سکته و نظایر اینها میمیرند نیز بهمین سبب است. و از اخبار محالی که هم مسعودی نقل کرده مجسمه ساری است که در رومهٔ[3] بوده است و سارها در روز معینی از سال در پیرامون آن گرد میآمده‌اند و حامل زیتون بوده‌اند و مردم از آن زیتون‌ها روغن مصرفی خود را تهیه می‌کرده‌اند.

و خواننده میتواند بیندیشد که گرفتن روغن زیتون بدینسان تا چه حد از مجرای طبیعی دور است! دیگر موضوعی است که بکری درباره ساختمان شهر موسوم به ذات الابواب نقل کرده، شهری که محیط آن بیش از سی بارانداز (مرحله) و مشتمل بر ده هزار دروازه بوده است.

و چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد بشر شهرها را برای متحصن شدن و پناهگاه خویش برگزیده است، و این شهر از وضعی که بتوان آنرا نگهبانی کرد خارج شده است زیرا برای حفاظت شایستگی نداشته است. و از آن جمله اخباریست که هم مسعودی در خصوص شهر مسین نقل کرده و گفته است: در صحرای سجلماسه شهریست که همه ساختمانهای آن از مس است، و موسی بن نصیر در سفری که برای جنگیدن با مغرب میکرده از آن شهر گذشته است[4]. شهریست که همه دروازه‌های آن بسته است و هر آنکه از حصارهای آن بالا رود هر گاه بر دیوار آن مشرف شود دست بر دست می‌زند و خود را بدان در میافکند و دیگر هرگز باز نمیگردد. این گفتار محال از خرافات داستان سرایان است چه بسی از کاروانیان و راهشناسان صحرای

۱- روح در اصطلاح اطبا بخار لطیفی است که در قلب تولید شود (کشاف). و بدین سبب آنرا روح قلبی نامیده‌اند.

۲- روح حیوانی جسمی لطیف است و حامل قوه حس و حرکت می‌باشد و محل آن قلب است (کشاف).

۳- «رومهٔ المکرمهٔ، Rome» از مشهورترین و قدیمترین شهرهای جهانست و آن مقام خلافت پطرسیه بوده است (اقرب الموارد).

۴- در همه نسخه‌ها: ظفربها یعنی بدان دست یافته است و در «ینی» طرقها است و ما صورت «ینی» را برگزیدیم.

سجلماسه را پیموده و بر چنین شهری آگاه نشده‌اند. گذشته ازین کلیه کیفیاتی را که درباره این شهر یاد کرده‌اند محالست و بر حسب عادت با امور طبیعی بنیان گذاری شهرها منافات دارد. بعلاوه حداکثر مقدار موجود معادن بمیزانی است که از آنها ظروف و اثاث خانه میسازند، ولی بنیان نهادن شهری از فلزات چنانکه می‌بینیم از محالات و دور از عقل است.

و امثال این اخبار فراوان است و تنقیح آنها بشناسایی طبایع اجتماع بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن‌ترین طریقه‌ها در تنقیح اخبار و باز شناختن راست آن از دروغست و بر طریقه تعدیل راویان مقدم می‌باشد زیرا بتعدیل راویان توسل نمی‌جویند مگر هنگامی که بدانند خبر بذاته ممکن یا ممتنع است. و در صورتی که خبر محال باشد آن وقت مراجعه به جرح و تعدیل سودی نخواهد داشت و صاحبنظران یکی از عیوب خبر را چنین شمرده‌اند که مدلول لفظ آن محال باشد و آنرا بصورتی تأویل کنند که خرد آنرا نپذیرد. و همانا تعدیل و جرح در صحت خبرهای شرعی معتبر است زیرا بیشتر اخبار شرعی تکالیف انشائی است که شارع عمل کردن به آنها را واجب کرده است همینکه علم بصحت آنها حاصل شود، و راه علم به صحت آنها اعتماد به راویان در عدالت و ضبط[1] است. لیکن در راستی و صحت اخبار مربوط به وقایع، ناچار باید مطابقت معتبر باشد، یعنی مطابقت با واقع، ازینرو باید در امکان روی دادن اینگونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید و این امر در اینگونه اخبار از تعدیل مهمتر و مقدم بر آنست، زیرا فایده انشاء فقط از خود انشاء اقتباس میشود ولی فایده خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع، استنباط میگردد. و هر گاه امر چنین باشد، آن وقت قانون بازشناختن حق از باطل درباره ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که باجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یک دیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

و هر گاه این شیوه را بکار بریم، در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما بمنزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچگونه شک بدان راه نیابد و درین هنگام اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی میدهد چیزی بشنویم خواهیم توانست بوسیله آن اخبار پذیرفتنی را از ناسره باز شناسیم و این شیوه معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند.

۱- ضبط در تداول حدیث شنیدن سخن بطور شایسته و سپس فهمیدن معنایی است که از آن اراده شده باشد، آنگاه بذل جهد در حفظ کردن آن و ثبات بر این حفظ از راه مذاکره تا هنگامی که آن سخن را بدیگری همچنان ادا کنند (تعریفات جرجانی).

و هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است، و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد زیرا دارای موضوعی[۱] است که همان عمران بشری و اجتماع انسانیست، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم همین است خواه وضعی باشد و خواه عقلی.

و باید دانست که سخن راندن درین هدف، نوظهور و شگفت‌انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف‌بینی من است و نمیتوان آنرا از مسائل دانش خطابه بشمار آورد[۲] زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع کننده سودمند است که برای دلبسته کردن توده مردم بیک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن بکار میرود. و در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره‌جویی خانه یا شهر است بمقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب میکند تا توده مردم را بروشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کنند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن- که چه بسا بدان همانند باشند- مخالف است. و بنابراین موضوع این هدف دانشی نوبنیاد است.

و سوگند یاد میکنم که من آگاه نشده‌ام هیچکس (از عالمان) در مقاصد این هدف سخن براند. نمیدانم از آن غفلت ورزیده‌اند- در صورتی که چنین گمانی نمی‌توان به ایشان برد- یا شاید در این باره مطالبی نوشته و آنرا بکمال هم رسانده‌اند لیکن بما نرسیده است. چه دانشها فراوانست و حکیمانی که در میان ملتهای گوناگون نوع بشر پدید آمده‌اند بی‌شمارند و اندازه دانشهایی که در دسترس ما قرار نگرفته بیش از مقداری است که بما رسیده است. کو آن همه دانش ایرانیان که عمر هنگام گشودن ایران بنابود کردن آنها فرمان داد؟[۳]

و کجاست دانشهای کلدانیان و سریانیان و مردم بابل که نتایج و آثار آنها آشکار است (ولی از خود دانشها اثری نیست)؟ و دانشهای قبطیان و مردمی که پیش از آنان بوده‌اند چه شده است؟

۱- موضوع هر علمی مسائلی است که از عوارض ذاتی آن بحث میکند، مانند بدن انسان که موضوع علم پزشکی است و طب در احوال آن از لحاظ تندرستی و بیماری بحث میکند و همچون کلمات که موضوع علم نحو هستند، چه علم نحو از چگونگی اعراب و بنای آنها بحث میکند (تعریفات جرجانی).

۲- و نمی‌توان آن را از مسائل دانش خطابه که یکی از کتب منطقی است بشمار آورد. «ینی».

۳- موضوع سوختن کتب بفرمان عمر مورد اختلافست. برخی آنرا تأیید و گروهی آنرا انکار کرده‌اند. رجوع به تاریخ تمدن اسلامی تألیف جرجی زیدان شود، ولی موضوع انکار ناپذیر اینست که بر فرض خود عمر چنین فرمانی صادر نکرده اعراب بطور کلی بسوختن کتب اقدام کرده‌اند، چنانکه ابو ریحان بیرونی مینویسد چون قتیبهٔ بن مسلم نویسندگان ایشان (خوارزمیان) را هلاک کرد و هربدان ایشان را بکشت و کتب و نوشته‌های آنان را بسوخت اهل خوارزم در اموریکه محتاج الیه ایشان بود فقط بمحفوظات خود اتکا کردند (آثار الباقیهٔ)، بنقل از (مزدیسنا) تألیف آقای دکتر معین.

از گذشتگان آنچه بما رسیده تنها دانشهای یک ملت بخصوص است که یونانیان باشند، زیرا مأمون شیفته آن بود که آنها را از زبان آنان ترجمه کنند و بسبب وجود گروهی بسیار از مترجمان و بذل اموال درین راه توانایی آنرا داشت که این امر را انجام دهد، ولی ما بر هیچ قسمتی از دانشهای ملتهای دیگر آگاهی نیافته‌ایم و در صورتی که شایسته باشد درباره عوارض ذاتی هر حقیقت قابل تعقل طبیعی تحقیق شود لازم است که به اعتبار هر مفهوم و حقیقتی هم دانشی باشد که بدان اختصاص یابد، ولی شاید حکیمان در این باره توجه به نتایج کرده‌اند و چنانکه دیدیم نتیجه این علم تنها درباره اخبار است و هر چند مسائل آن بذاته و بخصوص خود شریف است، ولی نتیجه‌اش که تصحیح اخبار است ضعیف میباشد و بهمین سبب آنرا فرو گذاشته‌اند. و خدا داناتر است و داده نشدید از دانش مگر اندکی[۱] و از این فنی که اندیشیدن و تأمل در آن بر ما آشکار شده است، مسائلی می‌یابیم که دانشمندان علوم مختلف بطور فرعی یا عرضی آنها را در ضمن براهین دانشهای خویش مورد بحث قرار داده‌اند و آنها از نظر موضوع و مقصد از جنس مسائل این فن میباشند مانند آنچه حکیمان و عالمان در اثبات نبوت یاد میکنند و میگویند: بشر در عالم وجود با هم تعاون دارند و در این باره بحاکم و رادع نیازمندند، و مانند آنچه عالمان اصول فقه در اثبات لغات میآورند و میگویند: مردم بحکم طبیعت تعاون و اجتماع بتعبیر مقاصد خویش با یکدیگر نیازمندند و بیان عبارات سهلترین راه است، و مانند گفتار فقیهان در تعلیل مقاصد احکام شرعی که گویند زنا سبب آمیختگی نسب‌ها و تباه کننده نوع است و قتل نیز مایه تباه کردن نوع میباشد و ستمگری منجر بویرانی اجتماع و منتهی بتباهی نوع میشود و دیگر مقاصد شرعی در خصوص احکام که همه آنها مبنی بر محافظت اجتماع است.

بنابراین در علوم مزبور بکیفیات و احوال اجتماع توجه داشته‌اند چنانکه از مثالهایی که درباره مسائل مزبور آوردیم این نکته آشکار میشود.

همچنین اندکی از مسائل این فن (علم اجتماع) را در کلمات متفرق حکیمان خلق می‌یابیم ولی آنها بطور کامل بموضوع توجه نکرده‌اند، از آن جمله در گفتار موبدان[۲] به بهرام بن بهرام در حکایت بوم (جغد) که مسعودی آنرا نقل کرده است چنین می‌یابیم: ای پادشاه، نیرومندی و ارجمندی کشور کمال نپذیرد جز بدین و کمر بستن بفرمانبری از خدا و کار کردن به امر و نهی او و دین قوام نگیرد جز به پادشاه و پادشاه ارجمندی نیابد جز بمردان (سپاهیان) و مردان قوام نگیرند جز به ثروت و به ثروت نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان راه یافت جز به داد و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آنرا نصب کرده و عهده‌داری برای آن گماشته است که پادشاه است. و از سخنان انوشیروان نیز بعین در همین معنی بدینسان آمده است که: کشور بسپاه و سپاه بدارایی و دارایی بخراج و خراج به آبادانی و آبادانی بداد استوار گردد و داد وابسته بدرست کرداری کارگزاران و درست کرداری کارگزاران براست کرداری وزیران است و برتر از همه،

۱- وَ ما أُوتِيتُمْ من الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۱۷: ۸۵.

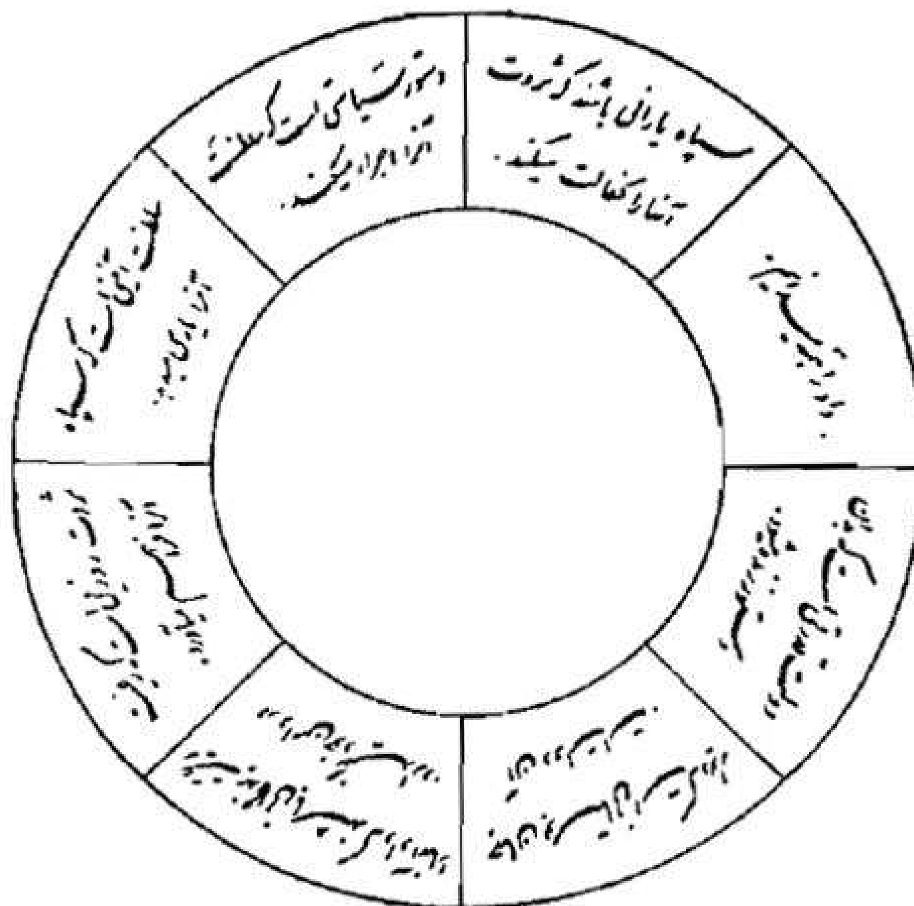
۲- نظامی شاعر نامور حکایت را به انوشیروان منسوب داشته است. رجوع به ص ۴۸۳ همین جلد شود.

پژوهش پادشاه از چگونگی زندگی مردم بتن خویش و توانایی وی بر رهبـری کـردن اسـت تـا او فرمـانروای مردم گردد نه آنان بر او چیره شوند.

و در کتاب منسوب به ارسطو درباره سیاست که در میان مردم متداول است قسمت شایسته‌ای دربـاره اجتماع است ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشـده و آمیختـه بمطالـب دیگریسـت. و او درین کتاب بکلماتی که آنها را از موبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آنها را در دایره‌ای بهم پیوسته تنظیم کرده است که شامل مهمترین اندرزهاست بدینسان:

جهان بوستانی است که دیوار آن دولت است و دولت قدرتی است که بدان دستور یا سنت زنده میشود و دستور سیاستی است که سلطنت آنرا اجرا میکند و سلطنت آیینی است که سپاه آنرا یاری میدهد و سـپاه یارانی باشند که ثروت آنها را تضمین میکند و ثروت روزیی است کـه رعیـت آنـرا فـراهم میـآورد و رعیـت بندگانی باشند که داد آنها را نگهمیدارد و داد باید در میان همه مردم اجـرا شـود و قـوام جهـان بدانسـت و جهان بوستانی است[1]... سپس دایره آغاز می‌شود و اینها هشت دستور حکمت آموز و سیاسی است کـه یکـی بدیگری پیوسته است و پایان آنها به آغازشان باز میگردد و در یک دایره بهم می‌پیوندند که کرانه آن معـین نیست. ارسطو از آگاهی یافتن بر اندرزها افتخار میکند و فواید آنها را بزرگ میشمارد.

۱- در «ینی» مطالب: جهان بوستانی است از ص ۱۹ ص ۷۲ تا س اول این صفحه بصورت دایره‌ای بدینسان آمده است:



و اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولتها و پادشاهی بدقت بخواند و بـه شایسـتگی و از روی فهـم و تأمل بیندیشد، در اثنای آن بتفسیر این دستورها دست خواهد یافت و بطور کامل و آشکار با بیانی جامعتر و دلایلی روشن‌تر تفصیل این اجمال را خواهد دید، و خدا ما را بر آنها آگاه کرده است بـی‌آنکـه از دسـتورهای ارسطو یا سخنان موبدان استفاده کرده باشـیم. همچنـین در سـخنان ابـن مقفـع و مطـالبی کـه در ضـمن رساله‌های خویش میآورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را میتوان یافت ولی نه آنچنانکه ما آنهـا را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم بلکه او سخنان خویش را بشیوه خطابه متحلی ساخته و اسلوب نامه‌نگـاری و بلاغت سخن را بکار برده است.

و هم قاضی ابوبکر طرطوشی در کتاب سراج الملوک در پیرامون این هدف دور میزند و کتـاب خـود را به ابوابی تقسیم کرده است که نزدیک به ابواب و مسائل این کتاب ماست ولـی او در کتـاب خـود بحقیقـت مطلب دست نیافته و روش درستی برنگزیده است، مسائل را بطور کـافی نیـاورده و دلایـل را روشـن نکـرده است. بابی برای مسائل باز می‌کند اما در مسائل داخل نمی‌شود. سپس احادیـث و اخبـار بسـیار مـی آورد و کلمات قصار و گوناگون حکیمان ایران مانند بزرگمهر و موبدان و گفته‌های حکیمان هند و روایات منقـول از دانیال و هرمس و دیگر بزرگان اخلاق را نقل میکند و لیکن نقاب از چهره حقایق نمـی‌گشـاید و بـا بـراهین طبیعی پرده از روی وقایع برنمیگیرد، بلکه مطالب آن نقل و تلفیقی موعظه‌وار و پند آمیز است و گویی او در گرد هدف گام نهاده ولی بدان وارد نشده و به منظور خود نرسیده و مسائل این فن را بطـور کـافی و جـامع شرح نداده است. و خدای مرا بدرک این هدف، الهامی بکمال بخشیده و بر دانشی آگاه کرده است که بتـوانم آنچه را در ماهیت این فن هست بیازمایم و اخبار یقین را بدست آورم.

بنابراین اگر مسائل آنرا بکمال بیاورم و امثال و نظایر آنرا از دیگر فنون بازشناسم توفیـق و هـدایتی از جانب خدای خواهد بود. و اگر در شمردن مسائل آن نکته‌ای فوت شود و آنرا بمسائل دیگر اشـتباه کـنم، بـر خواننده محقق است که در اصلاح آن بکوشد ولی فضل تقدم بمن اختصاص دارد چه من راه و روش تحقیق را گشوده و آنرا برای دیگران روشن و آشکار ساخته‌ام و خدای هر که را بخواهد بنور خود راه مینماید[1] و مـا هم اکنون در این کتاب آنچه را در اجتماع بشر روی میدهد مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانشها و هنرها، با روشهای برهانی آشکار میکنیم، چنانکه شـیوه تحقیـق در معـارف خصوصـی و عمـومی روشن شود و بوسیله آن وهمها و پندارها برطرف گردد و شکها و دودلیها زدوده شود و بدینسان گفتار خـود را آغاز میکنیم:

انسان از دیگر جانوران بخواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است ماننـد دانشـها و هنرهـایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته میشود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتـری و بزرگی می‌یابد، و همچون نیازمندی به فرمانروایی حاکم و رادع و پادشـاهی قـاهر چـه بـی‌داشـتن چنـین

۱- اشاره به: یَهْدِی الله لِنُورِهِ من یَشاءُ ۲۴: ۳۵.

نیرویی ممکن نیست در میان همه جانوران دیگر موجودیت یابد و آنچه درباره زنبور انگبین و ملخ گفته میشود این تمایز انسانی را نقض نمیکند زیرا هر چند این جانوران در این خصوص مشابه انسان‌اند ولی کارهای آنان بروشی الهامی است نه از راه اندیشه و تفکر. و دیگر از تمایزات انسان نسبت بجانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش در بدست آوردن راهها و وسایل آنست از آن رو که خداوند انسان را چنان آفریده که در زندگی و بقای خود نیاز بغذا دارد و هم خدا او را به خواستن و جستن آن رهبری فرموده است. چنانکه خدای تعالی فرماید: هر چه را آفرید خلقتش را بوی بخشید و آنگاه او را راهنمائی کرد[1] دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده‌ها برای انس گرفتن به جماعات و گروهها و بر آوردن نیازمندیهای یکدیگر چه در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است، چنانکه این موضوع را بیان خواهیم کرد.

عمران (اجتماع) گاهی بصورت بادیه‌نشینی است بدانسان که در پیرامون آبادیها و کوهستانها یا در بیابانها و دشتهای دور از آبادانی و در سکونت‌گاه‌های کنار ریگزارها بسر میبرند. و گاه بشکل شهرنشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها[2] و خانه‌ها سکونت میگزینند و خویش را بوسیله دیوارها و حصارهای آنها از هر گزندی مصون میدارند و برای اجتماع در هر یک از این کیفیات اجتماعی پیش آمدها و تحولات ذاتی روی میدهد. بنابراین ناگزیر درین کتاب سخن را به شش فصل تقسیم میکنیم:

نخست: در عمران (اجتماع) بشری بطور کلی و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمینهای آبادان و مسکونی که این اجتماعات در آنها تشکیل یافته است.

دوم: در عمران (اجتماع) بادیه‌نشینی و بیان قبیله‌ها و اقوام وحشی.

سوم: در دولتها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاههای دولتی.

چهارم: در عمران (اجتماع) شهرنشینی و شهرهای بزرگ و کوچک.

پنجم: در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن.

ششم: در دانشها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها[3].

۱- أعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی ۲۰: ۵۰.

۲- ترجمه «مداشر» که در اغلب چاپها «مداثر» است ولی دسلان مداشر را ترجیح داده و مینویسد این کلمه هم اکنون در الجزیره متداولست و جمع دشره میباشد چون: مواجد جمع وجدة (حاشیه دسلان، ص ۸۴ ج ۱). در «ینی» نیز مداشر است.

۳- صاحب کتاب دراسات شش فصل مزبور را بدینسان با سوسیولژی یا جامعه شناسی تطبیق کرده است: فصل اول بمنزله تحقیقاتی در جامعه شناسی عمومی (Sociologie Génerale) و فصل دوم و سوم مشتمل بر تحقیقات جامعه شناسی سیاسی (Sociologie Politique) و فصل چهارم بمنزله مباحث جامعه شناسی مدنی (Sociologie Urbaine) میباشد و فصل پنجم در جامعه شناسی اقتصادی (Sociologie Economique) و فصل ششم محتوی تحقیقات بسیاری درباره جامعه شناسی اخلاقی است.(**Sociologie Morale**).

و اجتماع بادیه‌نشینی را از این رو مقدم داشتم که این طرز زندگی بر کلیه انواع دیگر آن مقدم است، چنانکه در آینده آنرا آشکار خواهم کرد و همچنین تشکیل سلطنت و دولت را بر پدید آمدن شهرهای کوچک و بزرگ مقدم داشتم. و اما مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد و پیداست که طبیعی مقدم بر امر تفننی است و هنرها را با کسب و پیشه یاد کردم ازینرو که در بعضی از جهات و از لحاظ اجتماع در شمار آنهاست (چنانکه در آینده بیان خواهد شد) و خدای انسان را براستی کامیاب میکند و او را در این راه یاری میدهد.

باب نخستین از کتاب نخست

در اجتماع بشری بطور کلی و در آن چند مقدمه است

مقدمه نخست: در اینکه اجتماع[1] نوع انسان ضروریست و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که: انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آنرا مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است. و بیان آن چنانست که خدای، سبحانه، انسان را بیافرید و او را بصورتی ترکیب کرد که زندگانی و بقایش بی‌تغذیه میسر نیست و او را بجستن غذا به فطرت رهبری کرد و در ساختمان بدنی او توانایی بدست آوردن غذا را تعبیه فرمود. ولی آن چنان قدرتی که یک فرد بشر بتنهایی نتواند نیازمندی خویش را از غذا فراهم آورد و تمام موادی را که برای بقای حیات او لازم است کسب کند، چنانکه اگر در مثل فرض کنیم مقدار گندمی را که برای تغذیه یک روز او ضرور است بخواهد کسب کند ممکن نخواهد بود مگر اینکه در این راه اعمالی از قبیل: آرد کردن و خمیر کردن و پختن اتخاذ کند و هر یک ازین اعمال سه‌گانه خود محتاج به کاسه و دیگ و ابزار گوناگونیست که تکمیل آنها جز بیاری چندین صنعتگر چون آهنگر و نجار و کوزه‌گر ممکن نیست، فرض کنیم او دانه گندم را بی‌آنکه بصورت نان درآید بخورد در این صورت باز هم برای بدست آوردن آن نیاز بکارهای بیشتری دارد مانند: کاشتن و درویدن و خرمن کوبی، و در هر یک از این اعمال احتیاج به ابزارهای گوناگون و صنایع بسیاری دارد که بدرجات از قسمت نخستین افزونست و محال است توانایی یک فرد برای انجام دادن همه یا بعضی از این کارها بس باشد. بنابراین ناچار باید نیروهای بسیاری از همنوعانش با هم گرد آید تا روزی او و آنان فراهم گردد آن وقت در سایه تعاون و همکاری مقداری که حاجت آن گروه و بلکه چندین برابر آنها را رفع کند بدست می آید. همچنین هر یک از افراد بشر برای دفاع از خویش بیاری همنوعان خود نیازمند است. زیرا خدا، سبحانه، چون طبایع را در کلیه حیوانات ترکیب فرمود و زورمندی را میان آنان تقسیم کرد بسیاری از جانوران بی‌زبان را در توانایی کاملتر از انسان بیافرید و آنان را از میزان قدرت بیشتری بهره‌مند ساخت چنانکه در مثل زورمندی اسب بدرجات از توانایی انسان بیشتر است و هم قدرت خر و گاو، و قدرت شیر و فیل چندین برابر نیرومندی انسان است، و چون تجاوز نیز در جانوران طبیعی است هر یک را بعضو خاصی برای دفاع از خود اختصاص داد تا هنگام تجاوز جانور دیگر با آن عضو از خود بدفاع برخیزد. و دست و اندیشه انسان را بجای همه این اعضا وسیله دفاع او قرار داد زیرا دست در خدمت اندیشه، آماده صنعتگری

۱- در قرون اخیر پایه گذار علم اجتماع (La Sociologie) را اگوست کنت (Auguste Conte) (۱۷۹۸ – ۱۸۵۳) میدانند چه او علوم را از لحاظ سهولت و دشواری بدینسان درجه بندی کرد: ۱- ریاضیات ۲- هیئت ۳- فیزیک ۴- شیمی ۵- زیست شناسی (بیولوژی) ۶- علم اجتماع یا سوسیولژی، لیکن با خواندن این فصل ثابت میشود که واضع و پایه‌گذار دانش سوسیولژی (جامعه شناسی) ابن خلدون است که متجاوز از ۴۶۰ سال پیش از اگوست کنت این علم را ابتکار کرده است. رجوع به «دراسات عن ابن خلدون» ص ۲۳۰ تا ص ۲۴۸ شود.

است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید میکند که جانشین اعضای دفاع دیگر جانورانست مانند نیزه که بجای شاخ جانوران شاخدار است و شمشیر که بجای چنگالهای درندگان بکار میرود و سپر که جانشین پوست بدن سخت و خشن است و جز اینها که جالینوس در کتاب منافع اعضا یاد کرده است. بنابراین قدرت یک فرد آدمی در برابر قدرت یکی از جانوران بی‌زبان بویژه درندگان مقاومت نمیکند و بتنهایی در برابر اینگونه جانوران بکلی از دفاع خود عاجز است و هم توانایی یک فرد برای بکار بردن ابزارهای دفاع کافی نیست، [زیرا ابزارهای مزبور فراوانست و صنایع و وسایل بسیاری برای آماده ساختن آنها بکار میآید][۱] از این رو درین باره نیز ناگزیر است با همنوعان خویش همکاری کند و تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود بغذا نیازمند است و نیز بسبب فقدان سلاح نمیتواند از خود دفاع کند و شکار جانوران میشود و بسرعت حیات او در معرض نیستی قرار میگیرد و نوع بشر منقرض میگردد. ولی اگر تعاون و همکاری داشته باشد، غذا و سلاح دفاعی او بدست میآید و حکمت خدا در بقا و حفظ نوع او بکمال میرسد. بنابراین اجتماع برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروریست وگرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان بوسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمیپذیرد[۲]. و این است معنی اجتماعی (عمرانی) که ما آنرا موضوع این دانش قرار داده‌ایم و سخنانی را که در این باره یاد کردیم خود نوعی اثبات برای موضوع فنی است که آنرا مستقل ساختیم هر چند بر صاحب فن اثبات موضوع واجب نیست چه در صناعت منطق مقرر است که موجد یک دانش ملزم نیست موضوع آنرا ثابت کند ولی این امر در نزد آنان منع هم نشده است، پس اثبات آن امری استحسانی است و خدا بنیکی خویش کامیاب کننده است.

سپس چنانکه بیان کردیم هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان بوسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته‌ای بدسته دیگر دفاع کند، زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است و سلاحی که بشر بوسیله آن از تجاوز جانوران بی‌زبان از خود دفاع میکند برای دفاع از تجاوز خود افراد بشر بیکدیگر کافی نیست زیرا این ابزار در دسترس همه یافت میشود، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تهاجم و تجاوز آنان بیکدیگر پیشگیری کند و ممکن نیست آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا کلیه جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمییابند بنابراین آن حاکم یک فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس بدیگری نتواند تجاوز کند و معنی پادشاه همین است. و با این شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب ناپذیر است و این خاصیت در بعضی از جانوران بی‌زبان هم، چنانکه حکیمان یاد کرده‌اند، یافت میشود مانند زنبور انگبین و ملخ که در نتیجه تتبع و استقراء معلوم شده است که در میان آنها نیز فرمانروایی و فرمانبری

۱- از «ینی» و چاپ پاریس.

۲- اشاره به: إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ۲: ۳۰، و: هُوَ الَّذِی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ فی الْأَرْضِ ۳۵: ۳۹.

و پیروی از رئیسی از میـان خـود آنهـا وجـود دارد و آن رئـیس را در خلقـت و سـاختمان بـدنی بـر دیگـر همجنسانش برتری و تمایز است ولی این خاصیت در غیر انسان برحسب فطرت و رهبری خـدایی اسـت نـه بمقتضای اندیشه و سیاست. او به هر چیزی خلقتش را ببخشید سپس او را رهبری کرد[۱].

فیلسوفان هنگامی که میخواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقـی میپردازنـد و آن را خاصـیت طبیعی برای انسان میشمرند و این برهان را تا غایت آن[۲] بدینسان اثبات میکنند که ناچار بشر بایـد در زیـر فرمان حاکمی باشد سپس میگویند و آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد و یکی از افراد بشر آن را آورده باشد و آن فرد باید بسبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش بوی می‌سپارد از دیگران متمایز باشد تا مردم بوی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند و فرمانروایی او در میان ایشان و بـر آنـان بـی‌انکـار و بی‌نکوهش و تقبیح[۳] کمال پذیرد. ولی این قضیه را چنانکه می‌بینید حکما نمیتوانند با برهان ثابت کنند زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر بوسیله مقرراتی است کـه حاکم بین خویش یا بنیروی عصبیتی که بقدرت آن بشر را مقهور میسازد بر مردم فرض میکند و آنان را بـه پیروی از طریقه خود وا میدارد. و اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت بمجـوس کـه کتـاب آسـمانی ندارنـد اندک میباشند، چه اینان اکثریت مردم جهان‌اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا دارای دولتهـا و آثـار و یادگارها بوده‌اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع بسر میبرند و در اقلیم‌های غیر معتدل شـمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی‌گمان بر خلاف زندگی مردمـانی اسـت کـه بصـورت هـرج و مـرج و بی‌حاکم بسر میبرند، چه اگر چنین می‌بود امکان نداشت بحیات خود ادامه دهند. و بدینسـان عـدم صـحت نظریه حکما در وجوب نبوتها آشکار میگردد و معلوم میشود که این مسئله به امور منطقـی و عقلـی مربـوط نیست بلکه از راه شرع باید بثبوت رسد، چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بـوده اسـت و خـدای کامیابی دهنده و رهبری کننده است.

۱- أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى ۲۰: ۵۰.

۲- در «ینی»: غایته است و در نسخ دیگر: غاية.

۳- در «ینی» و لاتثریب و در چاپهای دیگر: و لاتزیف است.

مقدمه دوم

درباره قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره ببرخی از آنچه در آن هست چون: دریاها[1] و رودها و اقلیم‌ها

در کتب حکیمانی که در احوال جهان مینگرند آمده است که: شکل زمین کروی است و عنصر آب آنرا فرا گرفته چنانکه گویی زمین چون دانه انگوری بر روی آب است، آنگاه آب از برخی از جوانب آن زایل شده از آن سبب که خدا اراده کرد جانوران را در روی زمین بیافریند و زمین را بوسیله نوع بشر که بر دیگر جانوران سمت خلافت دارد آبادان کند و ممکن است توهم شود که آب در زیر زمین است ولی چنین نیست بلکه زیر واقعی و طبیعی زمین وسط کره آنست که مرکز آن باشد و بسبب ثقلی که در اشیاء هست همه چیز بدان مرکز رانده میشود و دیگر نقاط جوانب زمین شمرده می‌شوند و اما آبی که زمین را فرا گرفته بر فراز آنست و اگر گفته شود قسمتی از آن در زیر زمین است، به اعتبار و نسبت جهت دیگر آن خواهد بود. و اما قسمتی از زمین که آب از آن زایل شده نیمی از سطح کره آنست بشکل دایره‌ای که عنصر آب از همه جهات بر آن احاطه یافته است و این آبها را که دریایی عظیم است دریای محیط مینامند و آنرا لبلایهٔ[2]، بتفخیم لام دوم، و اقیانوس هم میخوانند و این دو نام عجمی است و هم بدان دریای سبز و سیاه هم گفته میشود. سپس باید دانست که در این قسمت خشکی و از آب بر آمده زمین که برای عمرانست، بیابانهای بایر تهی از سکنه بیش از قسمت مسکون و آباد آنست. و باز نواحی نامسکون در جهت جنوب کره زمین بیش از جهت شمال آن وجود دارد. و قسمت معمور آن قطعه‌ایست که بجانب شمالی مایلتر است و بشکل مسطحی کروی میباشد و از جهت جنوب به خط استوا و از جهت شمال بخطی کروی منتهی میشود. و در پشت آن خط، کوههایی است که میان عنصر آب و آن قسمت فاصله است و در میان آن دو، سد یأجوج و مأجوج[3] واقع است و این کوهها بسوی مشرق متمایل است و از مشرق و مغرب نیز بوسیله دو قطعه از دایره محیط بعنصر آب منتهی میشود.

و گویند قسمت از آب برآمده زمین به اندازه نصف، یا کمتر، از تمام کره زمین است و ازین قسمت ربع آن معمور است و این ربع مسکون بهفت قسمت تقسیم میشود که آنها را اقالیم[4] هفتگانه مینامند و خط

۱- در تمام چاپها: اشجار (درختان) است ولی در «ینی» بحار آمده که صحیح هم همین است.

۲- بعقیده دسلان این کلمه ممکن است تحریفی از لتلانت (L' Atlantique) باشد که نخست به لتلانهٔ و آنگاه به لبلایهٔ تحریف شده است چنانکه بکری در ضمن وصف افریقای شمالی در تألیف خود بجای کلمه اطلس(Atlas) «اذلنت» بکار برده است و بنابر این جغرافی نویسان اسلامی کلمه اطلس را میدانسته‌اند.

۳- ساکنان شمال کره زمین از اولاد یافث (فهرست نخبهٔ الدهر). درباره سد یأجوج و مأجوج رجوع به ص ۴۸ ج ۶ معجم البلدان یاقوت شود.

۴- جمع اقلیم معرب از کلمه یونانی (Klima) که در فارسی آنرا کشور میخوانده‌اند، رجوع به معجم البلدان ج ۱ شود.

استوا که سیر آن از مشرق به مغرب است کره را بدو نیم بخش میکند و آن خط طول زمین و بزرگترین خط در سطح کره آنست چنانکه منطقه فلک البروج[۱] و دایره معدل النهار[۲] بزرگترین خط در فلک است و منطقۀالبروج به سیصد و شصت درجه تقسیم میشود و هر درجه، از مسافت زمین، بیست و پنج فرسخ است و هر فرسخ دوازده هزار ذراع در سه میل است زیرا میل چهار هزار ذراع است و هر ذراع بیست و چهار انگشت و هر انگشت شش حبه جو است که آنها را در پهلوی هم ردیف کنند چنانکه پشت یکی بشکم دیگری بچسبد. دایره معدل النهار که فلک را بدو نیم تقسیم میکند و با خط استوای کره زمین مقابل است با هر یک از دو قطب نود درجه فاصله دارد ولی آبادانی در جهت شمالی خط استوا شصت و چهار درجه است و بقیه آن بسبب شدت سرما و یخبندان نامسکون و تهی از آبادانی است چنانکه بعلت شدت گرما کلیه جهت جنوب نیز نامسکونست، و ما در آینده همه اینها را بیان خواهیم کرد. انشاء الله تعالی.

آنگاه باید دانست که آنان که از این قسمت معمور خبر دادهاند و درباره حدود و نواحی و شهرها و کوهها و رودها و دشتها و ریگزارهای آن گفتگو کردهاند و مانند بطلیموس در کتاب جغرافیا و صاحب کتاب رجر[۳] پس از وی، آنرا به هفت بخش قسمت کردهاند که آنها را اقالیم هفتگانه مینامند، و این تقسیم با حدودی خیالی میان مشرق و مغرب است و اقالیم مزبور در عرض برابر و در طول مختلفاند، ازینرو اقلیم نخستین از اقلیم پس از آن درازتر است و همچنین دوم از آن دیگر تا آخر، و بنابراین اقلیم هفتم از همه کوتاهتر میباشد، چه وضع دایرهای که بسبب زایل شدن آب از کره زمین پدید آمده چنین اقتضا میکند.

و هر یک از این اقلیمها در نزد آنان به ده قسمت از مغرب بمشرق بطور متوالی تقسیم میشود و در هر قسمتی اخباریست درباره کیفیت آن سرزمین و چگونگی آبادی آن. و گفتهاند از این دریای محیط در جهت مغرب در اقلیم چهارم دریای معروف روم جدا میشود. بدینسان که از خلیج تنگی بعرض دوازده میل یا نزدیک به آن میان طنجه و طریف آغاز میشود و این قسمت را زقاق[۴] مینامند سپس بسمت مشرق میرود و وسعت مییابد و بعرض ششصد میل میرسد و پایان آن در آخر بخش چهارم اقلیم چهارم است که از آنجا تا مبدأ آن هزار و صد و شصت فرسخ است و در آنجا بر سواحل آن کشور شام میباشد و از جهت جنوب آن سواحل مغرب بر آن واقع است که اول آن طنجه نزدیک خلیج است و سپس افریقیه و آنگاه برقه و اسکندریه واقع است.

۱و ۲- رجوع به ص ۷۲ التفهیم ابو ریحان شود.

۳- در چاپهای مصر و بیروت: «زخار» و در چاپ کاترمر «رجار» و صحیح چاپ اخیر است، چه کلمه مزبور معرب روژر (Roger) میباشد که نام پادشاه سیسیل بوده است و ادریسی کتاب نزهۀ المشتاق را بنام وی نوشته است. در اعلام و بلوغ الارب روجیر دوم را معاصر ادریسی دانستهاند. رجوع به الاعلام زرکلی ج ۳ ص ۹۷۱ و بلوغ الارب ج ۳ ص ۳۸۳ شود.

۴- دریای زقاق تنگه جبل الطارق است میان طنجه و جزیرۀ الخضراء (الجزیره) که در ممالک مغرب واقع است (المنجد).

و از جهت شمال، قسطنطنیه نزدیک خلیج و سپس بترتیب بلاد بنادقه (ونیز)[۱] و روم و فرنگ و اندلس تا طریف بر آن واقع است که نزدیک زقاق و مقابل طنجه میباشد. و این دریا را بحر رومی و شامی مینامند [و در آن جزایر آباد بسیاری است که جزایر بزرگ آنها عبارتند از:][۲] اقریطش[۳] و قبرس و صقلیه[۴] و میورقه[۵] و سردانیه[۶] و دانیه[۷].

گویند (جغرافیدانان) و از دریای رومی دو دریای [مواج و بسیار آب][۸] از دو تنگه- در جهت شمال جدا میشوند. یکی از آنها روبروی قسطنطنیه است که از دریای مدیترانه همچون تنگه‌ای آغاز میشود و عرض آن به اندازه‌ایست که میتوان از یک ساحل آن بساحل دیگر تیری پرتاب کرد.

و آنگاه که بمسافت سه روز راه دریانوردان از دریای رومی دور میشود (و در دریای مرمره پیش میرود) بقسطنطنیه میرسد سپس عرض آن به اندازه چهار میل پهناور میشود و باندازه شصت میل امتداد می‌یابد و در این وضع آنرا خلیج قسطنطنیه مینامند.

آنگاه از مدخلی که عرض آن شش میل است بدریای نیطش[۹] امتداد می‌یابد و این دریایی است که از آنجا به ناحیه شرق منحرف میشود و از سرزمین هریقلیه[۱۰] میگذرد و به ممالک خزر منتهی میشود و از دهانه آن تا ممالک مزبور هزار و سیصد میل است و بر سواحل این دریا از دو سوی ملتهای روم و ترک و برجان[۱۱] و روس میباشند.

و دریای دوم از دو خلیج دریای روم، دریای ونیز است که از کشور روم بسمت شمال خارج میشود و هر گاه به شنت انجل[۱۲] منتهی گردد در جهت معرب بسوی بلاد و نیز منحرف میشود و بکشور انکلایه[۱۳]

۱- یا بندقیه (Venise).

۲- قسمت داخل کروشه از «ینی» است. در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و در آن جزایر بزرگ بسیاری است که همه مسکون و آباد است.

۳- کرت (La Crete).

۴- سیسیل (Sicile).

۵- ماژرک (Majorque).

۶- ساردین (Sardaigne).

۷- دنیه (Dénia).

۸- این ترجمه بحران زاخران، از «ینی» است. در چاپهای مصر و بیروت: بحران آخران: دو دریای دیگر است.

۹- در تمام چاپها نیطش (Nitoch) است که بقول دسلان تحریفی از کلمه بنطش (Bontoch) یعنی (Pontus) میباشد. و ابوریحان «بنطس» و دمشقی در نخبهٔ الدهر «نیطس» آورده‌اند و این همان دریای سیاه یا اسود یا طرابزنده است و رجوع به معجم البلدان شود.

۱۰- چاپ (ک) هرقله، بقول یاقوت (بکسر هـ و فتح ق- ل) شهریست در روم (Herclée).

11 -Bulgares.

۱۲- بجز چاپ (پ) در تمام چاپها بجای «شنت انجل» «سمت الجبل» است، معرب: (Monte San Angelo) Sant Andjel.

۱۳- در چاپ (پ) انکلایه و در چاپهای دیگر انکلابه و در ترجمه دسلان چنین است: .(Ankaliya Le Paysd Aquilée).

منتهی میگردد و از مبدأ آن تا کشور مزبور هزار و صد میل است، و بر دو کناره آن ملتهایی چون: و ونیزیان و رومیان و دیگر اقوام میباشند و آنرا خلیج بنادقه (ونیز) مینامند. و گویند از این دریای محیط نیز از خاور و بر سیزده درجه در شمال خط استوا دریای بزرگ پهناوری منشعب میگردد که اندکی بجنوب میگذرد تا به اقلیم نخست می‌رسد سپس در داخل آن اقلیم بسوی باختر میگذرد و در بخش پنجم آن به حبشه و زنگبار و بلاد باب المندب منتهی میشود و مسافت این بلاد از مبدأ آن چهار هزار و پانصد فرسنگ میباشد و این دریا را دریای چین و هند و حبشه مینامند و از جهت جنوب بلاد زنگبار و بلاد بربر در سواحل آنست که امرؤالقیس در شعر خویش از آن نام برده است[۱] و این بربرها از قبایل بربر مغرب نیستند، سپس شهر مقدشو[۲] و آنگاه شهر سفاله و سرزمین واق واق و هم اقوام و ملل دیگری بر سواحل آن سکونت دارند. پس از نواحی مزبور بجز دشتهای بی‌آب و گیاه و مناطق نامسکون اثری یافت نمیشود و بر کرانه‌های شمالی این دریا در مبدأ آن کشور چین و پس از آن بلاد هند و سند واقع‌اند و پس از آنها سواحل یمن از قبیل احقاف و زبید و جز اینها قرار دارند و بلاد زنگبار در پایان آن است و پس از آن حبشه[۳] واقع است. و گفته‌اند ازین دریای حبشی دو دریای دیگر هم جدا میشود: دریای نخست از قسمت پایان آن نزدیک باب المندب نخست همچون تنگه‌ای آغاز میگردد آنگاه وسعت می‌یابد و بسوی شمال و اندکی بطرف مغرب میرود تا به شهر قلزم در بخش پنجم اقلیم دوم منتهی میشود که مسافت هزار و چهارصد میل از مبدأ آن فاصله دارد و این را دریای قلزم و دریای سویس مینامند و از آنجا میان قلزم و فسطاط مصر سه مرحله راه است و از جهت خاور سواحل یمن و سپس حجاز و جده بر آن واقع است و آنگاه مدین وایله و فاران در پایان آن قرار دارند.

و از جهت باختر سواحل صعید و عیذاب و سواکن و زیلع و آنگاه کشور حبشه[۴] نزدیک مبدأ آنست و آخر آن نزدیک قلزم با دریای روم در نزدیکی عریش روبرو است و میان دو نقطه مزبور شش مرحله فاصله است و پیوسته سلطانان اسلام و پادشاهان پیش از آنان درصدد بودند مسافت میان آنها را بشکافند ولی این امر پایان نیافت.

و دریای دوم که از دریای حبشه منشعب میگردد موسوم به خلیج سبز است[۵] این دریا از میان کشور سند و احقاف یمن جدا میگردد و بسوی شمال با انحراف کمی به مغرب میگذرد تا به ابله از سواحل بصره واقع در بخش ششم اقلیم دوم میرسد و مسافت چهارصد و چهل فرسنگ از مبدأ آن فاصله دارد و این را دریای فارس می‌نامند. و از سوی خاور، سواحل سند و مکران و کرمان و فارس بر آن واقع است و ابله در پایان آن است. و از سوی باختر سواحل بحرین و یمامه و عمان و شحر و احقاف، نزدیک مبدأ آن واقع‌اند و

۱- و آن شعر اینست: علی کل مقصوص الذنابی معاود بريد السری باللیل من خیل بربرا

2 -Magadoxo.

۳- در چاپ (پ) و نسخه (ینی) بجای «حبشه»، «بجه» است.

۴- بجه (پ) (ینی).

۵- منظور خلیج فارس است.

در میان دریای فارس و قلزم جزیرهٔ العرب واقع است و همچون پیشرفتگی خشکی در دریا است که از جنوب دریای حبشه و از باختر دریای قلزم و از خاور دریای فارس آنرا احاطه کرده‌اند و این قسمت خشکی که بمسافت هزار و پانصد میل میان شام و بصره واقع است بعراق منتهی میشود و در این فواصل کوفه و قادسیه و بغداد و ایوان مداین و حیره واقع است و در عقب آن نواحی ملتهایی از عجم مانند ترکان و خزران و دیگران سکونت دارند. و در نواحی باختر جزیرهٔ العرب کشور حجاز و در خاور آن کشور یمامه و بحرین و عمان و در جنوب آن کشور یمن واقع است و سواحل آن بر دریای حبشه واقع میباشد.

و گویند در این قسمت معمور دریای دیگری است که از دیگر دریاها مجزا میباشد و در ناحیه شمال در سرزمین دیلمان واقع است و آنرا دریای گرگان و طبرستان مینامند. طول آن هزار میل و عرض آن ششصد میل است و در باختر آن آذربایجان و دیلم و در خاور آن سرزمین ترکان و خوارزمیان و در جنوب آن بلاد طبرستان و در شمال آن سرزمین خزران و لان‌ها واقع است.

اینها است تمامت دریاهای مشهوری که جغرافیدانان آنها را یاد کرده‌اند.

گویند درین قسمت آباد جهان رودخانه‌های بسیاریست که بزرگترین آنها چهار رود است بدینسان: نیل، فرات، دجله و رود بلخ موسوم به جیحون. اما مبدأ رود نیل از کوهی عظیم آغاز میشود که شانزده درجه در پشت خط استوا و روبروی بخش چهارم اقلیم نخستین واقع است. و آنرا کوه قمر می‌نامند و در روی زمین کوهی بلندتر از آن معلوم نشده است. چشمه‌سارهای بسیاری از آن روانست که برخی از آنها در دریاچه‌ای واقع در همان ناحیه می‌ریزند و بعض دیگر در دریاچه دیگری فرو میروند. سپس رودهایی از دو دریاچه مزبور خارج میشوند که همه در یک دریاچه نزدیک خط استوار بفاصله ده بارانداز از کوه مزبور میریزند و از این دریاچه دو رود خارج می‌گردد، یکی از آنها به سمت شمال جریان می‌یابد و از کشور نوبه میگذرد و سپس بکشور مصر میرسد و وقتی از مصر (قاهره کهنه) عبور میکند بشاخه‌هایی نزدیک بهم منشعب میگردد که هر یک از آنها را خلیج (نهر) مینامند و همه آنها نزدیک اسکندریه بدریای روم میریزند و آنرا نیل مصر مینامند و در نواحی شرقی آن صعید و در قسمت‌های باختری آن واحه‌ها است و رود دیگری که از دریاچه مزبور خارج میشود بسمت باختر متوجه است و این جهت را همچنان می‌پیماید تا سرانجام در دریای محیط میریزد و آن را نیل سودان مینامند و عموم ملتهای سیاه پوست در دو کناره آن سکونت دارند.

و اما فرات از کشور ارمنستان در بخش ششم اقلیم پنجم سرچشمه میگیرد و بسمت جنوب سرازیر میشود و از کشور روم و ملطیه تا منبج میگذرد، سپس بترتیب از صفین ورقه و کوفه عبور میکند تا به مرداب میان بصره و واسط منتهی میشود و از آنجا در دریای حبشه میریزد و در مسیر آن رودهای بسیار بدان می‌پیوندد و رودهای دیگری از آن جدا میشود که در دجله میریزند.

و منبع رود دجله نیز از چشمه‌ایست که در بلاد خلاط ارمنستان واقع است و در سمت جنوب از موصل و آذربایجان و بغداد تا واسط میگذرد و سپس به شاخه‌های گوناگونی منشعب میشود که همه آنها در

دریاچه بصره میریزند و سرانجام بدریای فارس منتهی میگردد و رود دجله در جهت خاوری رود فـرات واقـع است و رودهای بسیاری از هر سوی بدان می‌پیوندد. و در میان فرات و دجله از آغاز آن جزیره موصـل واقـع است که از دو کناره فرات روبروی شام و از ساحل دجله مقابل آذربایجان قرار دارد.

و اما مبدأ رود جیحون در بلخ، بخش هشتم اقلیم سوم، واقع است و از چشمه‌های بسیاری که در آنجا روانست سرچشمه میگیرد و نهرهای بزرگی بدان می‌پیونـدد و از جنـوب بسـمت شـمال میـرود و از نـواحی خراسان میگذرد سپس از آن نواحی خارج میشود و ببلاد خوارزم واقع در بخش هشتم اقلیم پنجم میـرود و در دریاچه جرجانیۀ (گرگانج)[1] که در پایین شهری بهمین نام واقع است میریزد و طول و عرض این دریاچـه بمساحت یک ماه راه است. و نهرهای فرغانه و چاچ (سیحون) که از بلاد ترک می‌آیند نیز بدان میریزند.

و بلاد خراسان و خوارزم بر جانب باختر و شهرهای بخارا و ترمذ و سمرقند بر جانب خاور جیحونست و از آنجا تا ماورای جیحون بلاد ترک و فرغانه و خزلجی[2] و مساکن دیگر اقـوام غیـر عـرب اسـت و همـه ایـن مطالب را بطلیموس در کتاب خویش یاد کرده و هم شریف آنها را در کتاب روجر آورده است. و در جغرافیـا نقشه‌هایی ترسیم کرده‌اند که همه کوهها و دریاها و رودخانه‌ها و نواحی مسکون را نشان میدهنـد و اینگونـه مسائل را بطور وافی یاد کرده‌اند که نیازی نیست ما به اطاله سخن پردازیم بلکه درین کتاب بیشـتر بمغـرب که جایگاه بربرهاست و هم بقسمتی از خاور که مواطن عرب است توجه داریم و خدای کامیاب کننده است.

گفتاری در تکمیل مقدمه دوم

در اینکه ربع شمالی زمین آبادتر و پر جمعیت‌تر از ربع جنوبی آنست و بیان سبب آن

هر کس بمشاهده و خبرهای متواتر در می‌یابد که عمران اقلیم نخست و دوم از دیگر اقلیمهای پس از آنها کمتر است. این دو اقلیم را سرزمینهای پهناور نامسکون و ریگزارها و دشـتهای بـی‌آب و گیـاه و دریـای هند که در خاور آنها میباشد فرا گرفته است. دو اقلیم مزبور از لحاظ جمعیت و اقوام گوناگون حـائز اهمیـت نمیباشند و نواحی آباد و شهرهای آنها نیز بهمان نسبت فراوان نیست. ولی اقلیم سوم و چهارم و آنچه پس از آنهاست برخلاف اینست، دشتهای سوزان بی‌آب و گیاه در آنها اندکست و ریگزارهای آنها نیز یـا انـدک و یـا نایاب میباشد. شماره ملتها و مردم آنها از حد میگذرد و نواحی آباد و شهرهای آنها از اندازه شماره بیرونست و عمران اقلیمهای مزبور در فواصل میان اقلیمهای سوم تا ششم است لیکن قسمت جنوب سرتاسر نامسکون

۱- رود جیحون در دریاچه آرال (Aral) میریزد که قدما آنرا «بحر خوارزم» مینامیدند و دریاچه یا دریای جرجان یـا جرجانیـه را بر دریای خزر اطلاق میکردند ولی مؤلف در اینجا جرجانیه را بر آرال اطلاق کرده است.

۲- «کذا» در نخبهٔ الدهر مینویسد خرلخیه: نام جماعتی از ترکان است و در مسالک الممالک اصطخری خزلجیه است.

میباشد و بسیاری از حکیمان یادآور شده‌اند که علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت رؤوس[1] است.

و ما این قسمت را با برهان توضیح میدهیم تا آشکار شود که سبب بسیاری آبادانی در میان اقلیمهای سوم و چهارم از سوی شمال تا اقلیم پنجم و هفتم چیست، و بنابراین میگوییم: هر گاه دو قطب جنوبی و شمالی فلک بر افق فرض شوند آن وقت دایره عظیمه‌ای[2] پدید می آید که کره فلک را بدو نیم تقسیم میکند و این بزرگترین دوایری است که از خاور بباختر میگذرد و آنرا دایره معدل النهار نامند. و در جای خود در دانش هیئت بیان شده است که فلک اعلی از خاور بباختر متحرک است و این حرکت روزانه باشد و بسبب آن دیگر افلاکی که در درون آنست خواهی نخواهی و بقهر بحرکت در میآیند و این حرکت محسوس است. و همچنین ثابت شده است که ستارگان[3] در افلاک خود دارای حرکتی مخالف جهت این حرکت میباشند که از باختر بخاور است و زمان آن حرکت نسبت به اختلاف حرکت ستارگان در سرعت و کندی مختلف است.

و بموازات خط سیر کلیه این ستارگان در افلاکشان دائره عظیمه‌ای از فلک اعلی پدید میآید که آن را به دو نیم تقسیم میکند و آن دایره فلک البروج[4] است که بدوازده برج منقسم است و چنانکه در جای خود بیان شده است این دایره در دو نقطه متقابل بروج که عبارتند از اول حمل و اول میزان با دایره معدل النهار تقاطع میکند و در نتیجه دایره معدل النهار آنرا بدو نیم تقسیم مینماید که نیمی از آن نسبت به معدل النهار بسوی شمال منحرف است و آن از اول حمل تا آخر سنبله است و نیم دیگر آن بسوی جنوب انحراف می‌یابد و آن از آغاز میزان تا پایان حوت است. و هر گاه دو قطب در همه نواحی زمین بر افق واقع شوند بر روی زمین یک خط روبروی دایره معدل النهار پدید خواهد آمد که از باختر بخاور میگذرد و آنرا خط استوا مینامند. و این خط بر حسب اطلاعاتی که از رصد بدست آورده‌اند در مبدأ اقلیم نخستین از اقلیمهای هفتگانه واقع میشود و کلیه عمران در جهت شمالی آن خط است. و قطب شمال از افقهای این ناحیه معمور بتدریج ارتفاع می‌یابد تا اینکه ارتفاع آن به شصت و چهار درجه میرسد و در اینجا عمران پایان می‌پذیرد و آن پایان اقلیم هفتم است.

و هر گاه ارتفاع آن بر افق به نود درجه رسد، و این ارتفاعی است که میان قطب و دایره معدل النهار است، آن وقت قطب بر سمت رؤوس و دایره معدل النهار بر افق واقع خواهند شد و شش برج شمالی بر فراز

۱- آن نقطه تقاطع که افق را با دایره ارتفاع آفتاب یا ستاره افتد او را سمت خوانند ای برابر او. (التفهیم). در اینجا مقصود از سمت الرؤوس همان سمت الرأس است که میان فلک یعنی وسط السماء میباشد، رجوع به «غیاث» و «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

۲- دائره عظیمه آنرا گویند که تنصیف کره نماید که این دایره بر آن کره فرض کرده شود (غیاث).

۳- در اینجا منظور سیارات است.

۴- دایره عظیمه‌ایست که هنگام گردش زمین در گرد خورشید پدید میآید، سطح آن از مرکز زمین و مرکز خورشید میگذرد و بر خط استوا باندازه ۲۳ درجه و ۲۸ دقیقه مایلست (دایرهٔ المعارف فرید وجدی). و رجوع به «غیاث» و «التفهیم» شود.

افق و شش برج جنوبی در زیر افق باقی خواهند ماند. و آبادانی در میان شصت و چهار تا نود درجـه ممتنـع است زیرا گرما و سرما بسبب دوری زمانی که میان آنهاست در این شـرایط امتـزاج نمـی‌یابنـد و در نتیجـه تکوین حاصل نمیشود چه خورشید در خط استوا در رأس حمل و میـزان در سـمت الـرءوس واقـع میشـود سپس به رأس سرطان و رأس جدی منحرف میگردد و نهایت میل[1] آن از دایره معدل النهار بیسـت و چهـار درجه است. آنگاه هرگاه قطب شمال از افق ارتفاع یابد دایره معدل النهار از سـمت رؤوس بمقـدار ارتفـاع آن دور میشود و قطب جنوبی نیز در این تحول بهمـان انـدازه پـایین مـی آیـد و آن را در نـزد وقـت شناسـان (دانشمندان هیئت) عرض بلد[2] مینامند. و هر گاه دایره معدل النهار از سمت رؤوس دور شود بـروج شـمالی داخل در آن بمیزان بالا رفتنش تا رأس سرطان ارتفاع می‌یابند و بروج جنوبی همچنین از افق تا رأس جدی هبوط میکنند، زیرا چنانکه گفتیم بروج مزبور در افق استوا بدو جانب منحرف میشوند.

و از این رو افق شمالی همچنان ارتفاع می‌یابد تا بدورترین افق‌های شمالی میرسد که عبـارت از رأس سرطان در سمت رؤوس است و آن محلی است که عرض بلد در حجـاز و نقـاط نزدیـک آن بیسـت و چهـار درجه میباشد و این همان میلی است که هر گاه رأس سرطان از معدل النهار در افق استوا دور شود بمیـزان ارتفاع قطب شمال ارتفاع می‌یابد تا در مقابل آن قرار میگیرد، و اگر قطب بیش از بیست و چهار درجه ارتفاع یابد خورشید از تقابل فرود میآید و همچنان در حال فرود آمدن میباشد تا ارتفاع قطـب بـه شصـت و چهـار درجه برسد و فرود آمدن خورشید از تقابل و هم فرود آمدن قطب جنوب از افق نیز بهمین میزان است و در نتیجه بسبب شدت سرما و یخبندان و طول زمان آن که با گرمـا امتـزاج نمییابـد تکـوین حاصـل نمیشـود. گذشته از این هنگام مقابله خورشید و نزدیک بدان، اشعه‌ای که از آن بزمین میرسد بر زوایای قائمه اسـت و در فروتر از مقابله بر زوایای منفرجه و حاده. و هر گاه زوایای اشعه قائمه باشد نور فزونی مییابد و برعکس در زوایای منفرجه و حاده پراکنده میشود و بهمین سبب گرما هنگام مقابله و نزدیک بدان بـیش از آنسـت کـه پس از مقابله میباشد زیرا نور سبب گرما و حرارت است. گذشته از این مقابله در خط استوا در سـال دو بـار در دو نقطه حمل و میزان است و هرگاه منحرف شود چندان دور نباشد، و بنابراین هنوز گرما در نهایت میل خورشید یعنی در رأس سرطان و رأس جدی اعتدال نیابد که باز بـه مقابلـه صـعود کنـد و در ایـن صـورت اشعه‌ای که بطور زاویه قائمه میتابد همچنان بشدت بر این افق باقی میماند و دیر زمانی بدرازا میکشـد و در نتیجه هوا بسبب حرارت سوزان میشود و شدت آن بحد افراط میرسد، و همچنین مادامی که خورشید در آن سوی خط استوا بعرض بیست و چهار درجه دو بار تقابل می‌یابد اشعه آن با شـدتی قریـب بـه شـدت آن در خط استوا بر افق میتابد و افراط گرما در هوا خشکی شدیدی پدید میآورد که مانع تکوین میگردد، زیـرا هـر گاه گرما بحد افراط برسد آبها و رطوبت‌ها خشک میشود و امر تکوین در معدن و تولیـد جـانور و گیـاه تبـاه

۱- میل: دوری بود از منطقهٔ البروج سوی شمال یا جنوب وز آن دایره‌ای بود که بر دو قطب منطقهٔ البروج بگذرد (التفهیم).

۲- رجوع به ص ۱۷۲ التفهیم شود.

میشود زیرا تکوین جز بوسیله رطوبت حاصل نمیشود. آنگاه اگر رأس سرطان از سمت رؤوس بعرض بیست و پنج و بیشتر از آن دور شود خورشید از مقابله فرود میآید و گرما باعتدال میگراید یا اندکی از اعتدال خـارج میگردد و در نتیجه تکوین آغاز میشود و بتدریج فزونی می‌یابد تا آنکـه بسـبب کمـی نـور و تـابش اشـعه از زوایای منفرجه، سرما شدت می‌پذیرد و به افراط می‌گراید و در این هنگام نیز تکوین نقصان می‌پذیرد و تباه میشود. ولی تباهی تکوین بسبب گرما بیشتر است تا بعلت سرما، زیرا تأثیر گرما در خشـک کـردن از تـأثیر سرما در منجمد ساختن سریعتر است و بهمین سبب عمـران در اقلـیم نخسـتین و دوم انـدک و در سـوم و چهارم و پنجم متوسط است از این رو که گرما در نتیجه نقصان نور به اعتدال میگرایـد و در اقلـیم ششـم و هفتم عمران بسبب نقصان گرما بسـیار اسـت و همانـا کیفیـت سـرما در آغـاز آن در تبـاهی تکـوین تـأثیر نمی‌بخشد چنانکه گرما درین باره کارگر میشود زیرا خشکی در سرما پدید نمـی آیـد مگـر هنگـام افـراط و شدت آن و در این هنگام است که خشکی پدید می‌آید، چنانکه پس از اقلیم هفتم وضـع چنـین اسـت، و از این رو عمران در ربع شمالی فزونتر میباشد. و خدا داناتر اسـت. و از اینجاسـت کـه حکیمـان خـط اسـتوا و ماورای آنرا نامسکون گرفته‌اند و حال آنکه بر آنان ایراد شده اسـت کـه آن ناحیـه، بحکـم مشـاهده و اخبـار متواتر، معمور است، پس چگونه حکما این ادعا را ثابت میکنند؟

و ظاهر امر اینست که مقصود آنان این نیست که عمران در آن جایگاه بطور کلی ممتنـع اسـت، بلکـه استدلال آنان بدین منتهی شده که تباهی تکوین بسبب افراط گرما در آن ناحیه شدید است و عمران در آن یا ممتنع و یا ممکن است ولی بسیار کمتر از نواحی دیگر. و حقیقت هم چنین اسـت زیـرا در خـط اسـتوا و نواحی ماورای آن هر چند، چنانکه نقل شده، عمران هست ولی بسیار اندکست.

و ابن رشد گمان کرده است که خط استوا معتدل میباشد و مـاورای خـط اسـتوا در جنـوب همچـون ماورای آن در شمال است و همان آبادانی که در شمال هست در جنوب هم امکان‌پـذیر اسـت. گفتـار وی از لحاظ تباهی تکوین ممتنع نیست بلکه امتناع آن در جنوب خط استوا از نظر اینست که آن مقدار از اراضـی را که در شمال قابل تکوین میباشد در این ناحیه عنصر آب فراگرفته است و چـون بسـبب غلبـه آب وجـود عمران در منطقه معتدل ممتنع است دیگر نواحی هم تابع آن میباشند زیرا اجتماع و عمران امری تـدریجی است و شروع تدریجی آن از جهت وجود است نه از جهت امتناع.

و نقل حکایات متواتر درباره وجود عمران در خط استوا، گفتار کسانی را کـه میگوینـد در ایـن ناحیـه عمران ممتنع است رد میکند. و خدا داناتر است.

و باید پس از این گفتار صورت نقشه جغرافیا را چنانکه صاحب کتاب روجر ترسیم کرده است بیاوریم، سپس بتفصیل درباره جغرافی بگفتگو پردازیم[1].

۱- در چاپهای موجود و همچنین در «ینی» نقشه‌ای وجود ندارد.

تفصیل سخن درباره جغرافی[1]

[این گفتار بدو بخش تقسیم میشود: مفصل، مختصر. در بخش مفصل درباره یکایک شهرها و دریاها و رودهای ناحیه آبادان و مسکون زمین سخن میرود که در فصل آینده پس از این مبحث خواهد آمد. و اما در بخش مختصر از تقسیم کردن قسمت آبادان زمین به اقلیم‌های هفتگانه و بیان عرض بلدها و نصف النهارهای شهرها گفتگو میشود و این فصل را بدین گونه مسائل اختصاص میدهیم و اینک بشرح آنها میپردازیم:

در فصول پیش یاد کردیم که کره زمین را از هر سو عنصر آب فرا گرفته چنانکه مانند دانه انگوری در آب شناور است آنگاه قسمت‌هایی از آن بحکمت خدا از آب برآمده تا منشأ عمران و تکوین عناصر گردد. برخی گویند این قسمت از آب برآمده نیمی از سطح کره زمین است که ربع آن آباد و مسکون میباشد و بقیه آن ویران و بایر است و بگفته گروهی نواحی آباد زمین فقط یک ششم آنست و دو سوی جنوب و شمال این قسمت از آب برآمده نامسکون و بایر است و آبادانی و عمران میان آن دو سوی از باختر بخاور پیوسته است و میان این ناحیه معمور و دریا از دو سوی ویرانی وجود ندارد. و گویند خط وهمی استوا در این ناحیه از باختر بخاور میگذرد و این خط روبروی دایره معدل النهار است، آنجا که دو قطب فلک بر این افق مبدأ عمران و آبادانی را نشان میدهد و تا نواحی پس از آن در شمال ادامه می‌یابد. و بطلیموس گوید بلکه پس از آن خط نیز در جهت جنوب آبادانی وجود دارد.

و آنرا بعرض بلد سنجیده است چنانکه در آینده نیز از آن بحث خواهیم کرد. و بعقیده اسحاق بن حسن خازنی که از پیشوایان این دانش است در ماورای اقلیم هفتم نیز آبادانی و عمران دیگریست و آنرا بعرض بلدش سنجیده است چنانکه یاد خواهیم کرد][2] سپس باید دانست که حکیمان گذشته این ناحیه معمور را در جهت شمال به اقلیم‌های هفتگانه تقسیم کرده‌اند و چنانکه در پیش یاد کردیم این تقسیم از روی خطوط وهمی است که از باختر بخاور میگذرند و عرض‌های هر یک در نظر حکیمان یاد کرده متفاوتست و ما در آینده بتفصیل درین باره گفتگو خواهیم کرد، بنابراین اقلیم نخست از مغرب به مشرق میگذرد و حد جنوبی آن خط استوا است و در جنوب آن بجز همان آبادانی که بطلیموس بدان اشاره کرده چیزی نیست و پس از آن جز دشتهای بی‌آب و گیاه و ریگزارها هیچ نیست چنانکه گویی سرتاسر این اقلیم ویران است و بدنبال اقلیم نخست از سوی شمال بترتیب اقلیم‌های دوم و سوم تا هفتم است و اقلیم هفتم پایان آبادانی از جهت شمال میباشد و در ماورای آن بجز دشتهای بی‌آب و گیاه چیزی نیست تا بدریای

۱- در ذیل این عنوان در چاپهای موجود اختلاف فاحشی دیده میشود و ما قریب چهار صفحه (از ص ۱۳۷ تا ص ۱۴۱) را که در چاپ کاترمر (پاریس) اضافه بر چاپهای دیگر بود ترجمه کردیم.

۲- تا اینجا از چاپ کاترمر ترجمه شد و قسمت پس از آن در تمام چاپ‌ها هست ولی در نسخه کاترمر باز هم اضافاتی وجود دارد که ما آنرا اصل قرار دادیم.

محیط منتهی میشود، چنانکه کیفیت ماورای اقلیم نخستین در جهت جنوب نیز بر همین منوالست ولی نواحی نامسکون در جهت شمال بدرجات از جهت جنوب کمتر است [۱][و اما درباره عرضها و نصف النهارهای این اقلیم‌ها باید بدانیم که دو قطب کره در خط استوا بر افق از باختر بخاور آن میباشند و خورشید در مقابل رؤوس اهله واقع میشود چنانکه اگر عمران بجهت شمال دور شود قطب شمالی اندکی ارتفاع مییابد و قطب جنوبی بهمان اندازه فرود می آید و خورشید از دایره معدل النهار بسمت خود بهمان میزان دور میشود و این ابعاد سه‌گانه برابر می‌گردند و هر یک را عرض بلد مینامند چنانکه در نزد ستاره شناسان معروفست.

و علما در مقدار این عرضها و مقدار آنها در اقلیم‌ها اختلاف دارند، چنانکه بطلمیوس معتقد است که عرض کلیه نواحی معمور هفتاد و هفت درجه و نیم است پس عرض قسمت آباد پشت خط استوا تا جنوب آن یازده درجه است و عرض اقلیم‌های شمالی تا پایان آنها شصت و شش درجه و نیم است و از این رو عرض اقلیم نخستین بعقیده او شانزده درجه و عرض اقلیم دوم بیست و از آن سوم بیست و هفت و از چهارم سی و سه و از پنجم سی و هشت و از ششم چهل و سه و از هفتم چهل و هشت درجه است.

سپس درجه را در کره به شصت و شش میل و دو سوم میل از مسافت زمین اندازه گیری کرده است و بنابراین میل‌های اقلیم نخستین میان جنوب و شمال هزار و شصت و هفت میل است و مجموع میل‌های اقلیم دوم با نخستین هزار و سیصد و سی و سه میل است و مجموع میل‌های اقلیم سوم با دو اقلیم نخستین و دوم هزار و هفتصد و نود میل است.

و از آن اقلیم چهارم با سه اقلیم دیگر دو هزار و صد و هشتاد و پنج میل است و از پنجم دو هزار و پانصد و بیست و از ششم دو هزار و هشتصد و چهل و از هفتم سه هزار و صد و پنجاه میل است.

آنگاه باید دانست که زمانهای شب و روز در این اقلیم‌ها بسبب میل خورشید از دایره معدل النهار و ارتفاع قطب شمالی از افقهای آن متفاوت است و از این رو قوس روز یا شب بدین سبب اختلاف دارد. و درازترین شب و روز در آخر اقلیم نخستین هنگام حلول خورشید به رأس جدی و رأس سرطان بعقیده بطلیموس به دوازده ساعت و نیم میرسد و در آخر اقلیم دوم به سیزده ساعت و در آخر اقلیم سوم به سیزده ساعت و نیم و[۲] در آخر اقلیم چهارم به چهارده ساعت و در آخر اقلیم پنجم به چهارده ساعت و نیم و در پایان اقلیم ششم به پانزده ساعت و در آخر هفتم به پانزده ساعت و نیم منتهی میشوند.

و برای کوتاهترین روز و شب باید مقداری را در نظر گرفت که پس از این اعداد از مجموع بیست و چهار ساعت زمان شب و روز باقی میماند، زمانی که گردش کامل کره میباشد. پس تفاوت این اقلیم‌ها با یک دیگر در درازترین شبها و روزها نیم ساعت است که از آغاز هر اقلیم در ناحیه جنوب تا پایان آن در ناحیه شمال بتدریج رو بفزونی می‌رود بر اجزای آن بعد تقسیم میگردد.

۱- از اینجا به بعد نیز تنها در چاپ کاترمر وجود دارد.

۲- مقداری که پس از سیزده ساعت و نیم (ن. ل).

و اسحاق بن حسن خازنی[1] بر آنست که عرض آن نواحی معمور که در ماورای خط استواست شانزده ساعت و بیست و پنج دقیقه است و درازترین شب و روز آن سیزده ساعت میباشد و عرض اقلیم نخستین و ساعات روز و شب آن برابر با عرض و ساعات همان نواحی در ماوراء خط استوا است و عرض اقلیم دوم بیست و چهار درجه و درازترین شب و روز آن در آخر اقلیم سیزده ساعت و نیم است و عرض اقلیم سوم سی درجه و شب و روز آن چهارده ساعت و عرض اقلیم چهارم سی و شش درجه و شب و روز آن چهارده ساعت و نیم و عرض اقلیم پنجم چهل و یک درجه و شب و روز آن پانزده ساعت و عرض اقلیم ششم چهل و پنج درجه و شب و روز آن پانزده ساعت و نیم و عرض اقلیم هفتم چهل و هشت درجه و نیم و شب و روز آن شانزده ساعت است.

سپس عرض قسمت آخر نواحی معمور ماورای اقلیم هفتم به شصت و سه درجه منتهی میشود و مقدار درازترین شب و روز آن بیست ساعت است.

و بزرگان دیگر دانش هیئت بجز اسحاق خازنی برآنند که عرض نواحی ماورای خط استوا شانزده درجه و بیست و هفت دقیقه است و عرض اقلیم نخستین بیست درجه و پانزده دقیقه و عرض اقلیم دوم بیست و هفت درجه و سیزده دقیقه و از سوم سی و سه درجه و از چهارم سی و هشت درجه و نیم و از پنجم چهل و سه درجه و از ششم چهل و هفت درجه و پنجاه و سه دقیقه و بقول برخی چهل و شش درجه و پنجاه دقیقه و از هفتم پنجاه و یک درجه و پنجاه و سه دقیقه است.

و درجه عمران و آبادی در ماورای اقلیم هفتم هفتاد و هفت درجه میباشد. و بعقیده أبوجعفر خازنی[2] که وی نیز از پیشوایان این دانش است عرض اقلیم نخستین تا بیست درجه و سیزده دقیقه و دوم تا بیست و هفت درجه و سیزده دقیقه و سوم تا سی و سه درجه و سی و نه دقیقه و چهارم تا سی و هشت درجه و بیست و سه دقیقه و پنجم تا چهل و دو درجه و پنجاه و هشت دقیقه و ششم تا چهل و هفت درجه و دو دقیقه و هفتم تا پنجاه و پنج درجه و چهل دقیقه میرسد.

این بود موارد اختلاف ایشان درباره عرضها و ساعات و میل‌های اقلیمها که بدان دست یافتم و خدای همه چیز را آفرید و آنها را سنجید و اندازه‌گیری کرد][3].

۱- در متن‌هایی که در دسترس نگارنده بود کسی بدین نام و نسب دیده نشد که در علم هیئت استاد باشد و احتمال می‌رود منظور ابو الفتح خازنی باشد که در قرن ۶ هجری میزیسته و نام وی در اعلام المنجد و گاهنامه سید جلال سال ۱۳۱۱ و لغت نامه دهخدا و دیگر منتها آمده است.

۲- یا ابوجعفر خازن از دانشمندان نامور در علم هیئت است وی خراسانی بود و تالیفهایی بنام: آلات العجیبۀ الرصدیۀ و زیج الصفائح داشت و با رکن الدوله دیلمی و وزیر وی ابن عمید همزمان بود. رجوع به لغتنامه دهخدا (ابوجعفر و خازنی یا خازن) و اعلام المنجد و دیگر متنها شود.

۳- و الله خَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهُ ۲۵: ۲. تا اینجا از چاپ کاترمر است و از آن پس از سایر چاپها ترجمه شده که باز در چاپ کاترمر حذف شده است.

سپس باید دانست که ازمنه شب و روز در این اقلیمها بسبب میل خورشید از دایره معدل النهار و ارتفاع قطب شمال از افقهای آن متفاوت است. و در نتیجه قوس[۱] شب و روز بسبب آن اختلاف مییابد و نهایت طول شب و روز در آخر اقلیم اول هنگام نزول خورشید به رأس جدی در شب و رأس سرطان در روز به سیزده ساعت میرسد و همچنین در آخر اقلیم دوم در جهت شمال طول روز در هنگام نزول خورشید به رأس سرطان که انقلاب صیفی آن است سیزده و نیم ساعت میگردد و هنگام انقلاب شتوی در رأس جدی نیز درازترین شب بهمین میزان پدید میآید و کوتاهترین شب و روز آنست که پس از سیزده ساعت و نیم از بیست و چهار ساعت (زمانی که گردش کامل کره است) مجموع شب و روز باقی ماند.

و همچنین در آخر اقلیم سوم در جهت شمال حداکثر طول روز و شب به چهارده ساعت و در آخر اقلیم چهارم به چهارده و نیم ساعت و در آخر پنجم به پانزده ساعت و در آخر ششم به پانزده ساعت و نیم و در آخر هفتم به شانزده ساعت میرسد و در اینجا عمران قطع میشود. بنابراین تفاوت هر یک ازین اقلیم‌ها با دیگری از لحاظ درازترین شب و روز نیمساعت است که از آغاز آن در ناحیه جنوب تا پایان آن در ناحیه شمال فزونی مییابد و بر اجزای این بعد تقسیم میشود.

و اما عرض بلدهای این اقالیم عبارت از بعد میان سمت رأس بلد و دایره معدل النهار است که آن سمت رأس خط استوا است خواه قطب جنوب از افق این شهر فرود آید و خواه قطب شمال از آن بالا رود و آن سه بعد یکسان و برابر است که موسوم به عرض بلد میباشد چنانکه در پیش گذشت. و جغرافیدانان هر یک از این اقالیم هفتگانه را در طول آن از مغرب بمشرق به ده بخش برابر تقسیم کرده و آنچه را که هر یک از بخشها مشتمل بر آن است مانند: شهرها و پایتختها و کوهها و رودها و دریاها و مسافت میان هر یک یاد کرده‌اند و ما هم اکنون در این باره به ایجاز میپردازیم و شهرهای معروف و رودها و دریاها را در هر قسمت از آنها یاد میکنیم و درین باره از مطالب و روش کتاب نزهةُ المشتاق تألیف علوی ادریسی حمودی[۲] که آنرا برای پادشاه فرنگی صقلیه[۳] تألیف کرده است پیروی میکنیم، و پادشاه مزبور روجر بن روجر نام داشته و ادریسی هنگام ورود بر وی پس از بیرون رفتن صقلیه از فرمانروایی مالقه[۴] این کتاب را در نیمه قرن ششم فراهم آورده و در تألیف آن از منابع بسیاری استفاده کرده است مانند کتب مسعودی و ابن خردادبه و حوقلی و قدوری و ابن اسحاق منجم و بطلیموس و دیگران. و ما از اقلیم نخست آغاز میکنیم، و خدای، سبحانه و تعالی، به بخشایش و نیکیش ما را از لغزش نگاه میدارد.

۱- قوس آسمان عبارتست از نصف فلک یا ربع مسکون و غیر آن چرا که چون تمام فلک مرئی و غیر مرئی بشکل دایره تصور کرده شود پس نصف آن یا ثلث آن یا ربع البته بصورت قوس باشد (غیاث).

۲- (ب) حموی.

3 -Sicile.

4 -Malaga.

اقلیم نخستین: در جهت غربی این اقلیم جزایر خالدات واقع است، همان محلی که بطلیموس اندازه گرفتن طولهای شهرها را از آن آغاز کرده است و این جزایر در قسمت خشکی اقلیم مزبور نیست بلکه در دریای محیط است و عبارت از جزایر فراوانی است که بزرگترین و مشهورترین آنها سه جزیره است و میگویند این جزایر آباد است. و ما خبر یافتیم که کشتیهای فرنگیان در اواسط این قرن از جزایر مزبور گذشته‌اند و با ساکنان آنها نبرد کرده و غنایمی از آنان بدست آورده و گروهی از مردم آنها را به اسارت گرفته و بعضی از اسیران را در سواحل مغرب اقصی (مراکش) فروخته‌اند و آنها بخدمت پادشاه درآمده‌اند و چون اسیران مزبور زبان عربی را آموخته‌اند از چگونگی جزایر خود خبر داده و از آن جمله گفته‌اند در آن جزایر برای کشاورزی زمین را با شاخ جانوران شخم میکنند و آهن در آن سرزمین یافت نمیشود و زندگانی آنان از جو تأمین میگردد و حیوانی که از آن استفاده میکنند بز میباشد و با سنگ میجنگند و آنرا بدنبال دشمن پرتاب میکنند و خورشید را میپرستند و هنگام برآمدن آن بسجود میپردازند و بهیچ دینی آشنا نیستند و هیچ دعوتی به آنان نرسیده است.

و آنان که بر این جزایر آگاه شده‌اند برحسب تصادف بوده است نه اینکه قصد سفر کردن به آنها کرده باشند زیرا سفر کردن با کشتی بستگی به این دارد که وضع باد و وزشگاه آن را بشناسند و بدانند هرگاه کشتی بطور مستقیم حرکت کند بکدام یک از شهرهای واقع در گذرگاه این ورزشگاه میرسد و هرگاه وزشگاه تغییر کند و دانسته شود که اگر کشتی را در جهتی مستقیم برانند به کدام مکان خواهند رسید بادبان را طوری در مقابل باد قرار می‌دهند که کشتی را در همان سوی بحرکت در آورد، مطابق قوانینی که بر دریانوردان و ناخدایان کشتیها معلوم است. و نقشه بلاد ساحلی دریای روم همچنان که در خارج وجود دارد و بوضعی که در سواحل دریاست در صفحه‌ای مخصوص نوشته شده و هم وزشگاههای بادها و گذرگاههای گوناگون آنها در آن صفحه ترسیم شده است و آنرا کنباص[۱] می‌نامند و در سفرها بدان اعتماد میکنند. ولی این راهنماها در دریای محیط وجود ندارد و بهمین سبب کشتی‌ها داخل آن نمیشوند زیرا اگر کشتی از چشم‌انداز سواحل ناپدید گردد کمتر ممکن است بازگردد و بدان راهنمایی شود چه در جو و سطح آب این دریا مه و بخارهای فراوانی وجود دارد که مانع سیر کشتیها میشود و بسبب دوری آن بخارها انعکاس نور آفتاب از سطح زمین بدانها نمیرسد تا آن بخارها را پراکنده و حل سازد و بهمین سبب راهنمایی بدان دشوار و آگاهی بر اخبار آن مشکل است. و اما در بخش نخستین این اقلیم مصب رود نیل واقع است که از

۱- راهنامه که معرب آن رهنامج است بمعنی کتابی است که ملاحان بدان در دریا برای شناختن لنگرگاهها و غیره رهبری میشوند، این کلمه را نظامی و دیگران نیز بکار برده‌اند و اما «کنباص» بقول دزی از کلمه اسپانیولی Compas گرفته شده است و همانست که در آلمانی آنرا Compassarte میگویند و تازیان آنرا قنباص خوانند و در ذیل قنباص می‌نویسد: از ریشه اسپانیولی کمپاس بمعنی پرگار و بمجاز بمعانی نظم و اندازه و مقیاس هم آمده است. مرد قنباص یعنی مرد متفکر قابل و لایق. شاید این کلمه همان جنفاص باشد بمعنی کاموای بافتنی و منسوج خشن (دزی، ص ۴۹۱ ج ۲ و ص ۴۰۹ همان جلد).

سرچشمه‌اش نزدیک کوه قمر، چنانکه یاد کردیم، جاریست و آنرا نیل سودان مینامند و بسوی دریای محیط میرود و نزدیک جزیره‌ای بنام اولیل که در آنجا واقع است بدان فرو میریزد و بر ساحل این نیل بلاد سلا و تکرور و غانه واقع است و همه این شهرها در این روزگار از مناطق فرمانروایی پادشاه مالی است که مردم آن از اقوام سودان بشمار میروند و بازرگانان مغرب اقصی (مراکش) بکشور ایشان سفر میکنند و در نزدیک قسمت شمال آن بلاد لمتونه و دیگر طوایف نقاب پوش[1] و همچنین دشت‌هایی واقع است که محل رفت و آمد این اقوام میباشد.

و در ناحیه جنوبی این نیل قومی از سیاهپوستان سکونت دارند که آنها را لملم[2] میگویند. این قوم کافرند و بر چهره‌ها و شقیقه‌های خود داغ میگذارند.

و مردم غانه و تکرور آنها را غارت میکنند و به اسارت میگیرند و ببازرگانان میفروشند و بازرگانان آنها را بمغرب میبرند و همه آنان بنده زر خرید مغربیان میباشند و در ماورای سرزمین آنان یعنی جنوب آن عمران معتبری وجود ندارد، و تنها مردمانی که به حیوانات بی‌زبان نزدیکترند تا به انسان ناطق، در دشتهای سوزان و غارهای آن سرزمین بسر میبرند و از گیاه‌ها و دانه‌های طبیعی و بی تصرف و دست نخورده تغذیه میکنند و چه بسا که برخی یکدیگر را نیز بخورند و این اقوام در زمره بشر نیستند. و تمام میوه‌های بلاد سیاهان از شهرهای مهم واحه‌های[3] صحرای مغربست مانند: توات و تیگورارین و ورگلان[4] و چنانکه گویند در غانه پادشاه و دولتی از علویان حکومت میکرده که معروف به بنی صالح بوده‌اند.

و صاحب کتاب روجر گوید او صالح بن عبدالله بن حسن بن حسن بوده ولی چنین صالح نامی در خاندان عبدالله بن حسن شناخته نشده است و در این روزگار آن دولت منقرض گردیده و غانه در تصرف پادشاه مالی است.

و در ناحیه شرقی غانه در بخش سوم این اقلیم شهر گوگو[5] بر کنار رودی است که از برخی از کوههای آن ناحیه سرچشمه میگیرد و بسمت مغرب جریان می‌یابد و در ریگزارهای بخش دوم فرو میرود. پادشاه گوگو نخست خود استقلال داشته ولی بعدها پادشاه مالی بر وی استیلا یافته و آن شهر را در شمار متصرفات خود درآورده است و در این روزگار شهر گوگو بسبب فتنه‌ای که در آنجا روی داده ویران گردیده است و ما هنگام بیان دولت مالی در جای خود در تاریخ بربر آن را یاد خواهیم کرد.

۱- قبیله‌ای از بربر که بر چهره خود نقاب میزنند و بعربی آنها را ملثمون مینامند.

2 -Lemlem.

۳- ترجمه «قصور» است که در تداول جغرافیدانان قدیم بمعنی شهر مهم واحه‌ها بکار میرفته است.

۴- سه کلمه مزبور لغات بربریست و تلفظ آنها چنین است: Touat, Tigourarin, Ouerglan.

۵- گوگو: شهری متعلق به قبایل سیاهپوست است که نزدیک نیجر میباشد (فهرست نخبة الدهر).

و در ناحیه جنوبی شهر گوگو کشور کانم[۱] است که اقوام سیاهپوست یا سودان[۲] در آن بسر میبرند و پس از آن و نغاره بر ساحل شمالی نیل است و در جانب خاوری بلاد و نغاره و کانم شهرهای زغاوه و تاجوه است که بسرزمین نوبی[۳] در قسمت چهارم این اقلیم پیوسته است.

و نیل مصر که از سرچشمه‌اش نزدیک خط استوا روانست از آن ناحیه تا دریای روم در قسمت شمال عبور میکند.

و سرچشمه این نیل از کوه قمر است که شانزده درجه بالای خط استواست و در ضبط این کلمه اختلافست، بعضی آنرا بفتح قاف و میم منسوب به قمر آسمان ضبط کرده‌اند بمناسبت سفیدی و بسیاری درخشندگی آن. و در کتاب مشترک یاقوت بضم قاف و سکون میم است منسوب به قومی از مردم هند و ابن سعید نیز آنرا بدینسان ضبط کرده است. از این کوه ده چشمه میجوشد که هر پنج تای آنها در یک دریاچه گرد می‌آیند و میان دو دریاچه مزبور شش میل فاصله است و از هر یک از آنها سه رود بیرون می‌آید که همه آنها در یک بستر ریگزار و با تلاقی روان میشوند و در قسمت پایین، کوهی بدان بر میخورد و دریاچه را از سوی شمال میشکافد و آنرا بدو بخش تقسیم میکند. قسمت باختری آن در جهت مغرب از بلاد سیاهان (سودان) میگذرد تا در دریای محیط میریزد و قسمت خاوری آن بسوی شمال جریان مییابد و ممالک حبشه و نوبی و نواحی میان آنها بر سواحل آنست و در بالای سرزمین مصر بچندین شاخه تقسیم میشود که سه شعبه آن یکی نزدیک اسکندریه و دیگری نزدیک رشید و سومی نزدیک دمیاط در دریای روم میریزد و شاخه دیگر پیش از آنکه به دریای روم برسد در وسط این اقلیم در دریاچه آب شوری فرو میرود. نواحی و شهرهایی که بر ساحل این نیل واقعند عبارتند از: ممالک نوبه و حبشه و برخی از شهرهای واحه‌ها تا اسوان[۴]. و پایتخت بلاد نوبه شهر دنقله[۵] است که در قسمت غربی این نیل است و پس از آن علوه و بلاق و از آن پس کوه جنادل[۶] مشاهده میشود که بر مسافت شش بارانداز[۷] در شمال بلاق واقع است و آن از سوی مصر کوهی بلند و از جهت نوبه پست بنظر میرسد و از این رو نیل در آن نفوذ میکند و جریان می‌یابد و در دره عمیقی بوضعی سخت هولناک فرو میریزد چنانکه ممکن نیست با زورق از آن عبور کنند بلکه کالاهای بازرگانی را

۱- در چاپهای مصر «کاتم» است ولی در فهرست نخبهٔ الدهر در ذیل «کانم» یا «غانم» آمده است: شهری بر ساحل نیل، Kanem. در نسخه «ینی» نیز کانم است.

۲- گروهی از اقوام قسمت جنوبی کره زمین. اقوامی که در پیرامون سرچشمه نیل بسر میبرند- از اولاد حام. دریاچه‌هایی نیز بنام سودان هست (فهرست نخبهٔ الدهر).

3 -LaNubie.

4 -Asouan.

5 -Dongola.

۶- آبشار نیل (فهرست نخبهٔ الدهر).

۷- مرحله- منزل «یک روز راه کاروانیان قدیم».

اهالی سودان در محل آبشار از زورقها بخشکی نقل میکنند و آنها را تا شهر اسوان مرکز صعید بر پشت (چارپایان) میبرند.

[و همچنین کالاهای صعید را تا بالای آبشار جنادل با این طریق نقل میکنند][1] و میان کوه جنادل و اسوان دوازده بارانداز مسافت است و در قسمت باختری این ناحیه واحات بر ساحل رود نیل واقع است. این ناحیه هم اکنون ویرانست ولی نشانه‌های آبادانی کهن در آن دیده میشود. و در وسط بخش پنجم این اقلیم بلاد حبشه بر کنار رودی[2] واقع است که از ماورای خط استوا می آید[3] و بسوی سرزمین نوبه میرود و در آنجا به نیلی که بمصر فرو میآید میریزد.

بسیاری از مردم توهم کرده‌اند که این رود از شعب نیل قمر است لیکن بطلیموس آنرا در کتاب جغرافیای خویش یاد کرده و گفته است رود مزبور از شاخه‌های این نیل نیست. و دریای هند به وسط بخش پنجم این اقلیم منتهی میشود. این دریا از ناحیه چین آغاز میگردد و سرتاسر این اقلیم را تا بخش پنجم آن فرا میگیرد و از این رو در این بخش عمرانی باقی نمی‌ماند بجز آنچه در جزایر درون آن دریا قرار دارد، و این جزایر بی‌شماراند چنانکه گویند بهزار جزیره میرسند، و یا نقاطی که در سواحل جنوبی آن واقع است و این نقاط آخرین آبادیهای جنوب بشمار میروند، یا برخی مواضع آباد این بخش که در سواحل شمالی آن دریا واقع‌اند که بجز قسمتی از شهرهای چین در جهت خاور و بلاد یمن بقیه آنها از اقلیم اول بشمار نمیروند. و در بخش ششم این اقلیم در میان دو دریا که از دریای هند منشعب میشوند و بجهت شمال فرو میآیند یعنی دریای قلزم و دریای فارس جزیرهٔ العرب واقع است که بر کشور یمن و بلاد شحر، که در قسمت شرقی آن بر سواحل دریای هند واقعند، و کشور حجاز و یمامهٔ و نواحی آن دو مشتمل میباشد چنانکه آنها را در اقلیم دوم و اقلیمهای پس از آن یاد خواهیم کرد. و بر ساحل غربی این دریا شهر زالع[4] از نواحی مرزی حبشه و چادرگاههای[5] بجه[6] قرار دارد، این چادرگاهها در شمال حبشه میان کوه علاقی، در قسمت بالای صعید، و دریای قلزم که از دریای هند جدا میشود واقع است و در نواحی زیرین زالع در جهت شمال در این بخش تنگه باب المندب دریای مزبور را در این ناحیه تنگ میکند و علت آن کوه مندب است که بوسط دریای هند

۱- این سطر از چاپ پاریس و نسخه «ینی» است.

۲- نیل آبی.

۳- [و پس از آنکه از نزدیک مقدشو که در جنوب دریای هند واقع است میگذرد بسوی ...] (چاپ پاریس). و «ینی».

۴- ابن خلدون بجای زیلع که در همه کتب مشهور است زالع بکار میبرد.

۵- این کلمه ترجمه «مجالات» جمع مجال است و در کتب قدیم جغرافیای عربی چنانکه دزی می‌نویسد بمعنی ناحیه پهناوری استعمال میشده است که یک قبیله چادرنشین در آن رفت و آمد کنند و توان گفت مرادف «یورت» ترکی و محل ییلاق و قشلاق قبایل است و ما در فارسی کلمه‌ای مناسب‌تر از چادرگاه نیافتیم. رجوع به ص ۲۳۶ ج ۱ دزی شود.

۶- بجه (بضم با و فتح جیم) و آنرا «بجاۀ» نیز گویند. ولی در چاپ (ک) که معرب است بجه را بفتح «ب» ضبط کرده است اما در فهرست نخبهٔ الدهر نیز بضم است و مؤلف آن مینویسد: بجه در مصر یا نوبی واقع است. و رجوع به معجم البلدان و حدود العالم و ص ۱۶۷ التفهیم شود.

پیشرفتگی پیدا کرده است و با ساحل یمن از جنوب بشمال در طول دوازده میل امتداد دارد و در نتیجه دریا باریک میشود تا بعرض سه میل یا نزدیک به آن میرسد و این قسمت را باب المندب مینامند و کشتیهای یمن تا ساحل سویس (سوئز) نزدیک مصر ازین جایگاه میگذرند و در قسمت پایین باب المندب جزیره سواکن[۱] و دهلک[۲] است و در مقابل آن از جانب باختر چادرگاههای بجه متعلق به اقوام سیاه پوست (سودان) واقع است چنانکه یاد کردیم، و در سواحل خاوری دریای مزبور در این بخش، تهائم[۳] یمن میباشد که از آن جمله شهر علی بن یعقوب[۴] است. و در جهت جنوب شهر زالع و بر ساحل غربی این دریا دهکده‌های بربر یکی پس از دیگری مشاهده میشود که همچنان در امتداد قسمت جنوبی دریا خمیدگی پیدا میکند و تا آخر بخش ششم این اقلیم امتداد می‌یابد.

مجاور جهت شرقی همین ناحیه کشور زنگبار است [و پس از آن شهر مقدشو است که بسیار آبادان و دارای بازرگانان کثیری است و بر ساحل دریای هندی است][۵] و سپس بلاد سفاله بر ساحل جنوبی دریای هند در بخش هفتم این اقلیم واقع است و در جهت شرقی بلاد سفاله بر کرانه جنوبی آن بلاد واق واق است، که در مدخل انشعاب این دریا از دریای محیط به آخر بخش دهم این اقلیم پیوسته است.

و اما جزایر این دریا بسیار است، چون سرندیب (سیلان) که از بزرگترین آنها بشمار میرود و بشکل دایره است و در آن کوه معروفیست که گویند در روی زمین از آن کوهی بلندتر نیست و این جزیره روبروی سفاله میباشد. پس از آن جزیره قمر دیده میشود که مستطیل شکل است و از روبروی سرزمین سفاله آغاز میشود و بسوی خاور، با انحراف بسیاری بشمال، امتداد مییابد تا آنکه بسواحل قسمت بالای «جنوبی»[۶] چین نزدیک میشود و در این دریا جزایر واق واق از طرف جنوب و جزایر سیلا[۷] و بسیاری از جزایر گوناگون دیگر از سوی خاوری آنرا دربرمی‌گیرند و در جزایر مزبور انواع خوشبوها و ادویه یافت میشود و گویند در آنها کانهای زر و زمرد وجود دارد و بیشتر مردم آنها پیرو دین مجوسی هستند و در آنها پادشاهان بسیاری فرمانروایی میکنند.

۱- سواکن جزیره‌ایست نیکو نزدیک مکه معظمه (منتهی الارب).

۲- دهلک (بفتح د- ل) جزیره‌ایست میان دشت یمن و حبشه. (منتهی الارب).

۳- تهائم سرزمین‌هایی که نشیب آنها بدریا باشد و تهامهٔ (بکسر ت- فتح م) نام مکه معظمه و بلاد شمالی حجاز است (اقرب الموارد).

۴- شهریست نزدیک دریا میان یمن و حجاز.

۵- از «ینی».

۶- بقول دسلان، مؤلف «قسمت بالا» را بجای جنوبی و «قسمت پایین» را بجای شمالی بکار میبرد.

۷- در چاپهای مصر و بیروت «سیلان» است و دسلان بنقل از رینود مینویسد ممکن است منظور از جزایر سیلا ژاپون باشد. صورت متن از چاپ (پ) و نسخه خطی «ینی» است.

و جغرافیدانان از کیفیات عمران در جزایر مزبور شگفتیهایی یاد کرده‌اند. و بر کناره شمالی این دریا در قسمت ششم این اقلیم کلیه بلاد یمن واقع است چنانکه در طرف بحر قلزم شهر زبید[۱] و مهجم و تهامه یمن و پس از آن شهر صعدۀ[۲] مقر امامت زیدیان[۳] واقع است و این شهر از دریای جنوبی و دریای شرقی دور است. و پس از آنها شهر عدن[۴] و در ناحیه شمالی آن صنعاء[۵] واقع است و بدنبال دو شهر مزبور در سوی خاور، سرزمین احقاف[۶] و ظفار[۷] و آنگاه سرزمین حضرموت[۸] و سپس بلاد شحر میان دریای جنوبی و دریای فارس قرار دارد. و این قطعه از بخش ششم یکی از نقاطی است که دریا آنرا فرا نگرفته و مانند دیگر بخش‌های مرکزی این اقلیم در آب فرو نرفته است و پس از آن اندکی از بخش نهم این اقلیم و قسمت بیشتری از بخش دهم از آب نمودار است و درین بخش قسمتهای بالای (جنوبی) چین واقع است که از شهرهای مشهور آن میتوان خانکو[۹] را نام برد و از جهت شرق، جزایر سیلا در روبروی آن واقع است که در پیش آنرا نام بردیم. و این است پایان سخن ما درباره اقلیم نخستین، و خدای، سبحانه و تعالی، به بخشایش و نیکی خود کامیاب کننده است[۱۰].

اقلیم دوم: و آن به اقلیم نخست از سوی شمال پیوسته است و روبروی باختر آن در دریای محیط دو جزیره از جزایر خالدات، که نام آن گذشت، واقع است. و در قسمت جنوبی بخش نخست و دوم آن سرزمین قنوریه[۱۱] میباشد و آنگاه در جهت خاور آنها جنوب سرزمین غانه است و سپس چادرگاههای زغاوه که از اقوام سیاه پوست‌اند دیده می‌شود. و در جانب پایین (شمال) آن دو بخش، صحرای نیسر[۱۲] از باختر بخاور به آنها متصل است و دارای بیابان‌هایی است که بازرگانان فاصله میان بلاد مغرب و اراضی سیاه پوستان (سودان) را از آنها می‌پیمایند و چادرگاههای نقاب پوشان صنهاجه در این فلات واقع است و آنها طوایف بادیه‌نشین بسیاری را تشکیل میدهند که عبارتند از اقوام گواداله[۱۳] و لمتونه[۱] و مسوفه[۲] و لمطه[۳] و وتریگه[۴].

۱- شهری در یمن.

۲- شهر بزرگی است در یمن. صنعت پوست در آن نیک میدانند و در حسن ساختمان بدان مثل میزنند و پوست صعدی در نهایت خوبی است (اقرب الموارد).

۳- فرقه‌ای از شیعه منسوب به زید بن علی زین العابدین.

۴- جزیره‌ای به یمن و شهری نزدیک آن.

۵- مرکز بلاد یمن (اقرب الموارد).

۶- (بفتح همزه) ریگهای دراز که بکرانه شحر بود و قوم عاد در آن سکونت داشتند (منتهی الارب).

۷- (بفتح ظ) شهری به یمن نزدیک صنعاء (اقرب الموارد).

۸- نام شهری و قبیله‌ای (اقرب الموارد).

۹- در متن چاپهای ابن خلدون «خانکو» و در جغرافیای ادریسی «خانقو» است ولی صحیح «خانقو» است (حاشیه دسلان).

۱۰- در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

11 -Camnouriya.

۱۲- در چاپ (ک) «نستر» و در چاپ (ب) و (ا) و (پ) «نیسر» و در «ینی» نیستر است.

13 -Guédala.

←

و بر سمت شرقی این فلات سرزمین فـزان[۵] و سـپس چادرگاههـای آزگـار[۶] از قبایـل بربـر واقـع اسـت کـه بقسمتهای بالای (جنوب) نواحی شرقی بخش سوم این اقلیم امتداد می‌یابد و آنگاه درین بخش بـلاد کـوار[۷] متعلق به اقوام سیاهپوست مشـاهده میشـود و سـپس قطعـه‌ای از اراضـی تـاجوه[۸] در آن واقـع اسـت. و در قسمتهای پایین این بخش سوم یعنی در سمت شمال آن بقیه سرزمین ودان[۹] است و بر سـمت خـاوری آن سرزمین سنتریه[۱۰] دیده میشود و آنها را واحه‌های داخلی مینامند و در جنوب بخش چهـارم بقیـه سـرزمین تاجوه واقع است. آنگاه در مرکز این بخش بلاد صعید در دو کرانه رود نیل واقع شده‌اند کـه از سرچشـمه‌اش در اقلیم نخستین روانست تا سرانجام بدریا میریزد، و درین بخش رود نیل از میان دو کوه میگذرد: یکی کوه واحات در مغرب و دیگری کوه مقطم[۱۱] در مشرق و در ساحل جنوبی آن دو شهر اسنه[۱۲] و ارمنت واقعانـد و همچنین در امتداد دو کناره آن شهرهای اسیوط و قوص و سپس صول قرار دارند و در آنجا نیل بـدو شـاخه منشعب میشود که شاخه راست آن در این بخش به لاهون و شاخه چپ آن بـه دلاص منتهـی میشـود و در میان دو شاخه مزبور نواحی جنوبی کشور مصر واقع است. و در خاور کوه مقطم صحاری عیذاب است که در بخش پنجم این اقلیم امتداد می‌یابد تا سرانجام بدریای سویس (سوئز) منتهی میگردد، و این همان دریـایی است که بنام قلزم نیز خوانده میشود و از دریای هند منشعب میگردد و از جنوب بجهت شمال ممتد است. و در ساحل شرقی آن در این بخش سرزمین حجاز است که از کوه یلملم تا بلاد یثرب (مدینه) امتـداد دارد و در مرکز حجاز مکه، شرفها الله، واقع است و در ساحل آن شهر جده دیده میشود که مقابل شهر عیـذاب، در کناره غربی این دریا، است. و در بخش ششم این اقلیم بلاد نجد در جهت باختری دیده میشود کـه قسـمت بالای آن در جنوب تباله و جرش را تا عکاظ که در شمال است در بر می‌گیرد و درین بخش بقیـه سـرزمین حجاز در زیر نجد واقع است و در سمت شرقی آن بلاد نجران و خیبر و در زیر آنها سرزمین یمامه است و در سمت مشرق نجران سرزمین سبأ و مأرب و سپس اراضی شحر اسـت و ایـن بخـش بـدریای فـارس منتهـی

1 -Lemtouna.

۲- در چاپ (ک) و (ا) «مسرانهٔ» و در چاپ (ب) (مسرانهٔ) و صحیح Messoufa است.

۳- لمطهٔ (بکسر ل- فتح ط) بمعنی نوعی آهوی کوهی افریقا و «لمط» قبیله‌ای از بربرهای آن سرزمین است (فهرست نخبهٔ الدهر).

۴- Outriga، نسخه بدل: وریکه، و تریله، و تزیله.

5 -Fezzan.

6 -Azgar.

7 -Koouar.

۸- Tadjoua، در چاپهای مصر با «جوییین» است.

9 -Oueddan.

10 -Senteriya.

۱۱- (بضم م- فتح ق- فتح ط مشدد) کوهی است بمصر مشرف بر قرافه (اقرب الموارد).

۱۲- اسنا (ن. ل).

میشود که دومین دریای منشعب از دریای هند است و بسوی شمال میرود، چنانکه گذشت. لیکن درین بخش بسوی مغرب منحرف میشود و آنگاه از میان شمال و شرق آن قطعه مثلث شکلی میگذرد که در قسمت بالای آن شهر قلهات واقع است و از سواحل شحر بشمار میرود. آنگاه در زیر قلهات بر ساحل همان دریا بلاد عمان است و سپس سرزمین بحرین و هجر[۱] در پایان بخش واقع است و در قسمت بالای جهات باختری بخش هفتم قطعه‌ای از دریای فارس دیده میشود که بقطعه دیگری در بخش ششم پیوسته است و دریای هند سرتاسر جنوب این بخش را فرا گرفته است و بر سواحل این قسمت بلاد سند تا مکران واقع است و روبروی آن بلاد طوبران است که آنهم از نواحی سند بشمار میرود و بنابراین تمامت سند در جانب باختری این بخش بهم پیوسته است و میان سند و هند فلات پهناوری حایل میشود و رود سند که از نواحی کشور هند می‌آید در آن سرزمین جاری است و در جنوب بدریای هند میریزد. و در آغاز بلاد هند بر ساحل دریای هند و در شرق سند بلاد بلهرا[۲] و در زیر آن (شمال) ملتان واقع است که مرکز بت مورد احترام اهالی آنجاست. این بخش بنواحی پایین (شمال) سند تا قسمتهای جنوب سیستان امتداد می‌یابد و در قسمت غربی بخش هشتم این اقلیم بقیه بلاد بلهرا از نواحی هند واقع است و بر سمت خاوری آن بلاد قندهار و آنگاه منیبار[۳] واقع است و در بالا (جنوب) در ساحل دریای هند و زیر آن بخش در جهت پایین (شمال) کابل واقع است و پس از آن در ناحیه خاوری کابل و منیبار بلاد قنوج است که تا دریای محیط امتداد دارد و میان کشمیر داخلی و کشمیر خارجی در آخر این اقلیم واقع است و در جانب باختری بخش نهم این اقلیم بلاد هند اقصی است که تا ناحیه شرقی این بخش بهم پیوسته است و در نتیجه قسمت بالای (جنوب) آن ببخش دهم متصل میشود و در قسمت پایین (شمال) این ناحیه قطعه‌ای از بلاد چین واقع است که شهر خیفون[۴] در آن واقع است سپس بلاد چین در تمام بخش دهم امتداد می‌یابد تا بدریای محیط منتهی میشود و خدا و فرستاده او داناترند و کامیابی بقدرت اوست، سبحانه، و او بخشنده نیکی و ارجمندیست[۵].

اقلیم سوم: و آن به اقلیم دوم از جهت شمال پیوسته است و در بخش اول و قریب یک سوم قسمت بالای (جنوب) آن کوه درن[۶] دیده میشود که از جانب باختری در کناره دریای محیط، بخاور در نزدیکی پایان آن بخش امتداد دارد. و در این کوه قبایل گوناگونی از بربرها سکونت دارند که بجز آفریننده آنان کسی شماره آنها را نمیداند و ذکر آن خواهد آمد. و بر ساحل دریای محیط در قطعه‌ای که این کوه را از اقلیم دوم

۱- (بفتح ه- ج) نام دو ناحیه است: یکی شهری نزدیک مدینه و دیگر این کلمه بر سراسر سرزمین بحرین اطلاق میشود و در اینجا منظور معنی دوم است. رجوع به اقرب الموارد شود.

2 -Belhera.

۳- میلیبار. ملیبار. مالابار (ن. ل).

۴- در چاپهای مصر «شیغون» و در نسخ خطی: «خنفون» و «خنفو» است ولی صحیح «خانفو» است.

۵- این جمله در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

6- مقصود کوه اطلس (L' Atlas) است (از فهرست نخبة الدهر).

جدا میکند، رباط ماسه[۱] واقع است. و بلاد سوس و نول[۲] از سمت خاور به رباط ماسه پیوسته است و بر سمت خاور شهرهای مزبور بلاد درعه[۳] و سپس سجلماسه[۴] واقع است و آنگاه قطعه‌ای از صحرای نیسر مشاهده میشود، همان فلاتی که نام آن در اقلیم دوم گذشت. و کوه درن سرتاسر بلاد این بخش را احاطه کرده است. و آن در این ناحیه گردنه‌ها و راههای اندکی دارد و این وضع همچنان ادامه دارد تا آنکه کوه مزبور روبروی رود ملویهٔ[۵] واقع میشود، آن وقت گردنه‌ها و راههای آن افزایش می‌پذیرد و تا پایان آن ادامه مییابد و در این ناحیه گروهی از قبایل مصموده و [اسکسیوه[۶] بسر میبرند که نزدیک دریای محیط سکونت دارند آنگاه قبایلی دیگر در آنجا میزیند مانند][۷]: هنتانه[۸] و تین ملل[۹] و گدمیوه[۱۰] و آنگاه هسکوره[۱۱]. و این طایفه آخرین گروه مصامده در آن ناحیه میباشد سپس بسرزمین [قبایل زناگه[۱۲] دسته‌ای از قبایل][۱۳] صنهاکه یا صنهاجه می‌رسیم و در پایان این بخش برخی از قبایل زناته[۱۴] بسر میبرند و در اینجا از قسمت شمالی، کوه اوراس[۱۵] که همان کوه کتامه[۱۶] است بدین بخش متصل میشود. و در این نواحی ملتهای دیگری از بربر هستند که آنها را در جای خود یاد خواهیم کرد. و کوه درن از جهت غربی مشرف بر بلاد مغرب اقصی است و این بلاد در جهت شمالی آن قرار دارند. در ناحیه جنوب این بلاد مراکش و اغمات[۱۷] و تادله[۱۸] واقع

۱- ماسه (Masset) یا ماسه (Massa).

۲- «نول» کوهستانی در افریقای جنوبی است و «نول لمطه» نیز محلی در همان ناحیه است (فهرست نخبهٔ الدهر). و دسلان مینویسد: جغرافیدانان و مورخان شرقی تمام اینگونه کلمات را با حرف «ل» مینویسد، ولی اروپاییان آنها را با نون بدینسان (Noun) میخوانند.

۳- شهریست در افریقا (فهرست نخبهٔ الدهر).

۴- شهریست بر ساحل رودی بهمن نام (همان کتاب).

۵- رودی به اندلس (معجم البلدان). Molouia.

6 -Sekcioua.

۷- از چاپ (پ) و نسخه (ینی).

۸- در چاپهای مصر «هنتانهٔ» است ولی صحیح آن «Hintata» میباشد.

۹- در معجم البلدان در ذیل «تین ملل» (بکسر ت- ضم ن- فتح م- ل مشدد) آمده است: کوههایی است بمغرب و در آنها دهکده‌ها و مزارعی است که مسکن بربرها است. ولی در چاپهای مصر و بیروت «تینملک» است دسلان نیز ضبط آنرا بدینسان آورده است: Tinmelel.

10 -Guedmioua.

۱۱- در چاپهای مصر مشکوره است ولی صحیح Heskoura میباشد.

12 -Zauaga.

۱۳- از چاپ (پ) و (ینی).

14 -Zenata.

15 -Auras.

16 -Ketama.

17 -Aghmat.

۱۸- در چاپهای مصر «تادلا» است ولی صحیح «Tadla» میباشد. که یاقوت نیز آرد: تادلهٔ (بفتح د- ل) از جبل بربر در مغرب نزدیک تلمسان است (معجم البلدان).

است و بر ساحل دریای محیط در آن ناحیه رباط اسفی[۱] و شهر سلاست [که هم جزو بلاد مغرب اقصی بشمار میروند[۲]] و در شمال بلاد مراکش شهرهای فاس و مکناسه[۳] و تازا[۴] و قصر کتامهٔ[۵] واقع است و همین نواحی است که در عرف مردم آن سرزمین مغرب اقصی خوانده میشود و از جمله آنها بر ساحل دریای محیط دو شهر اصیله[۶] و العریش[۷] دیده میشود و در سمت شرقی این بلاد ممالک مغرب مرکزی (مغرب الاوسط) واقع است که پایتخت آنها تلمسان است و بر سواحل بحر روم در آن ناحیه شهر هنین[۸] و وهران[۹] و الجزایر است. زیرا این دریای روم از خلیج طنجه در ناحیه غربی اقلیم چهارم از بحر محیط جدا میشود و بسمت خاوری میرود تا به بلاد شام منتهی میگردد و همینکه اندکی ازین خلیج تنگ خارج میشود، از سمت جنوب و شمال وسعت می‌یابد و داخل اقلیم سوم و پنجم میشود و بهمین سبب بر ساحل آن بسیاری از بلاد این اقلیم (سوم) واقع است [که نخستین آنها طنجه و آنگاه قصر الصغیر[۱۰] و سبته و بادیس و سپس غسسه[۱۱] است][۱۲] سپس از سمت خاوری بلاد الجزیره شهر بجایه در ساحل دریا بدان پیوسته است و هم قسطنطنیه[۱۳] در مشرق بجایه بر ساحل دریاست و بمسافت یک بار انداز از دریا در نخستین بخش سومین اقلیم و در جنوب این ناحیه در حالیکه بسوی جنوب مغرب مرکزی پیش برویم شهرهای زیر را خواهیم یافت:

نخست، اشیر[۱۴] [که در کوهستان تیتری[۱۵] واقع است][۱۶] آنگاه مسیله[۱۷] و زاب که بسکره[۱۸] پایتخت آن در دامنه کوه اوراس واقع است و چنانکه یاد کردیم این کوهستان به درن (ناحیه اطلس) متصل میباشد. و آن در پایان بخش نخست از جانب خاور است.

---

1 -Asfi.

۲- از چاپ (پ) و (ینی).

3 -Miknaça (Mequinez).

4 -Taza (Téza)

۵- «قصر» بر شهر مرکزی واحات اطلاق میشود و «کتامه» قبیله‌ای از بربر است (فهرست نخبهٔ الدهر).

۶- Asila، دسلان این ضبط را بر صورتهای «اصیئه» و «اصیلا» و «ارضیله» که در نسخ مختلف آمده ترجیح داده است.

۷- در چاپهای مصر «العرائش» است.

۸- ناحیه‌ایست از سواحل تلمسان در سرزمین مغرب (معجم البلدان).

9 -Ouhran (Oran).

۱۰- قلعه مستحکمی است واقع در کنار دریا میان طنجه و سبته.

11 -Ghassaca.

۱۲- از چاپ (پ) و (ینی).

13 -Constantine.

۱۴- شهریست در جبال بربرهای مغرب (معجم البلدان).

15 -Titeri.

۱۶- از (پ) و (ینی).

17 -Mecial.

18 -Biskera.

و بخش دوم این اقلیم نیز بشکل بخش نخستین است از این رو که قریب یک سوم جنوب آنرا کوه درن فرا گرفته و از باختر بخاور آن بخش امتداد دارد و در نتیجه آنرا بدو قطعه تقسیم میکند و بحر روم مسافتی از شمال آنرا فرا میگیرد و قسمت باختری قطعه جنوبی کوه درن سرتاسر بیابان است و در خاور آن شهر غدامس[۱] دیده میشود و در سمت شرقی آن سرزمین ودان واقع است که بقیه آن را در اقلیم دوم یاد کردیم.

و قطعه‌ای که در شمال کوه درن واقع است، میان آن کوه و دریای روم، و در ناحیه باختری آن کوه اوراس و تبسه[۲] و لربس[۳] واقع است و بر ساحل این دریا شهر بونه[۴] دیده میشود سپس در سمت شرقی این بلاد، افریقیه واقع است و بر ساحل دریا بترتیب شهر تونس [دیده میشود که نزدیک دریاست][5] و آنگاه سوسه[۶] و مهدیه را مشاهده میکنیم و در جنوب این شهرها در دامنه کوه درن بلاد جرید از قبیل: توزر[۷] و قفصهٔ[۸] و نفزاوهٔ[۹] واقع است و در میان این ناحیه و قسمتهای ساحلی، شهرهای قیروان و کوهستان و شلات[۱۰] و سبیطله[۱۱] واقع است و بر سمت شرقی کلیه این بلاد ایالت طرابلس بر کنار دریای روم دیده میشود و در مقابل آن در سمت جنوب کوه دمر[۱۲] دیده میشود که مگاره[۱۳] شعبه‌ای از قبایل هواره[۱۴] در آن سکونت دارند و مساکن آنان پیوسته بکوه درن میباشد و روبروی این کوهستان و در آخر قطعه جنوبی این بخش شهر غدامس مشاهده میشود که نام آن گذشت. و در آخر قسمت شرقی این بخش سویقهٔ ابن مشکوره[15] بر ساحل دریا مشاهده میشود و در جنوب این ناحیه چادرگاه‌های عرب در سرزمین ودان واقع است. و کوه درن از بخش سوم این اقلیم نیز میگذرد ولی در آخر آن بسوی شمال منحرف میگردد و بر همان جهت میرود تا

۱- در چاپ (ک) غدامس (بفتح غ- کسر م) است و در چاپ (ا) (ب) و (پ) «غذامس» و در نخبهٔ الدهر غدامس (بفتح غ) است و صحیح صورت اخیر است.

۲- تبسه (بفتح ت- کسرب- فتح س مشدد) شهر مشهوریست از سرزمین افریقا میان آن و قفصه شش مرحله است (معجم البلدان) Tebessa یاTeveste.

۳- در چاپ (ا) (ب) «اویس» و در چاپ (ک) «اوبس» ولی صحیح Lorbos (Laribus) است.

4 -Bouna.

۵- از (پ) و (ینی).

6 -Souca.

7 -Touzer.

8 -Cafsa.

۹- Nefzaoua، در همه چاپها بجز (ینی) «نفراوه» است.

۱۰- در چاپهای مصر «وسلات» است ولی به تصحیح دسلان Ouchelat درست است.

11 -Sobeitla.

12 -Demmer (Ghorian).

13 -Maggara.

14 -Houara.

۱۵- در چاپهای مصر چنین است ولی در ترجمه دسلان Metkoud است.

داخل دریای روم میشود و درین ناحیه آنرا بنام دماغه اوثان[۱] مینامند. و دریای روم از جهت شمالی قسمتی از این بخش را فرا گرفته تا میان آن ناحیه و کوه درن باریکه‌ای بوجود آمده است و آنچه در پشت این کوه بطرف جنوب و باختر امتداد دارد باقی مانده سرزمین ودان است که چادرگاههای عرب نیز در آن سرزمین واقع است، آنگاه ناحیه زویلهٔ بن خطاب است و پس از آن تا آخر خاور این بخش ریگزارها و سرزمینهای قفر وجود دارد. و در میان کوه و دریا در جهت باختر، شهر ساحلی سرت[۲] قرار دارد، سپس نواحی نامعمور و سرزمین‌های بایر است که اعراب بادیه‌نشین در آنها رفت و آمد میکنند، آنگاه اجدابیه[۳] و سپس برقه در نزدیک خمیدگی کوه واقع‌اند و پس از آن طلمسهٔ[۴] بر ساحل دریا در همان ناحیه دیده میشود، سپس در خاور خمیدگی کوه چادرگاههای هیب[۵] و رواحه[۶] واقع است که تا پایان این بخش امتداد دارد.

و در بخش چهارم این اقلیم در طرف جنوب باختری آن صحاری برنیس[۷] واقع است و در طرف شمالی آن بلاد هیب و رواحه واقع است سپس دریای روم در این بخش پیشرفتگی پیدا میکند و قسمتی از آنرا تا جنوب فرا میگیرد و بحدود جنوبی آن نزدیک میشود و میان دریا و آخر این بخش دشتهای بی‌آب و گیاهی باقی میماند که عربها در آنها رفت و آمد میکنند و در جهت خاوری آن بلاد فیوم بر مصب یکی از دو شاخه نیل واقع است و این شاخه از لاهون یکی از نواحی صعید در بخش چهارم اقلیم دوم میگذرد و در دریاچه فیوم میریزد و بر سمت شرقی همان بخش سرزمین مصر است و شهر مشهور آن بر دومین شاخه‌ایست که از دلاص یکی از بلاد صعید نزدیک آخر بخش دوم این اقلیم میگذرد و این شاخه بار دیگر در پایین مصر (قاهره کهنه) از شطنوف[۸] و زفتی[۹] بدو شاخه دیگر منشعب میشود و شاخه راست آن از قرمطه[۱۰] بدو شاخه دیگر تقسیم میگردد و همه آنها در دریای روم میریزند. بر مصب شاخه باختری شهر اسکندریه و بر مصب شاخه وسط شهر رشید و بر مصب شاخه شرقی آنها شهر دمیاط واقع است.

و میان مصر و قاهره و این سواحل دریایی قسمت پایین (جنوب) مصر سرتاسر پر از آبادانی و زمینهای مزروعی است.

۱- Cap Aouthan، که انتهای روی نقشه‌های ما آنرا بنام دماغه Razat میخوانند (دسلان).

2 -Sort.

۳- در چاپ (ا) «اجوابیهٔ» و در چاپ (پ) و (ک) «اجدابیهٔ» است و در منتهی الارب نیز در ذیل «اجدابیهٔ» آمده است: شهریست نزدیک برقه.

4 -Tolomeitha.

5 -Heib.

6 -Rouaha.

۷- در چاپهای مصر «برقیق» است ولی دسلان مینویسد نام قدیم آن Berenice بوده و اکنون آنرا «بن غازی Ben Ghazi» گویند.

۸- شطنوف بر وزن حلزون دهی است بمصر (منتهی الارب).

۹- زفته (پ).

۱۰- در چاپ پاریس «تروط Terout» است و دسلان احتمال میدهد که صحیح آن «ترنوط» باشد.

و در بخش پنجم این اقلیم بلاد شام یا قسمت معظم آن واقع است بدین گونه که: دریای قلزم در جنوب غربی این بخش نزدیکی سویس (سوئز) پایان می‌پذیرد زیرا خط سیر دریای مزبور که مبدأ آن از دریای هند بشمال آغاز میگردد با خمیدگی بسوی غرب متوجه میشود و بنابراین قطعه درازی از خمیدگی آن در این بخش بوجود میآید و در ناحیه غربی آن بسوی سوئز منتهی میشود و بر این قطعه پس از سوئز بترتیب فاران و کوه طور و ایله مدین و پس از آن در پایان، حوراء واقع است و از اینجا ساحل آن بسوی جنوب در سرزمین حجاز خمیدگی پیدا میکند چنانکه در بخش پنجم اقلیم دوم گذشت. و در ناحیه شمالی این بخش قطعه‌ای از دریای روم ناحیه بزرگی از باختر آنرا فرا گرفته و بر آن فرما و عریش واقع است و کناره آن به شهر قلزم نزدیک میشود و از اینجا فاصله میان دو دریای مزبور تنگ میگردد و قسمتی شبیه باب باقی میماند که بسرزمین شام منتهی میشود.

و در جانب غربی این باب فحص التیه[1] واقع است که سرزمینی تهی از گیاه و رستنی است. و مدت چهل سال از چادرگاههای بنی اسرائیل بوده است، یعنی پس از خروج آنان از مصر و پیش از دخول آنان به شام، چنانکه قرآن از آن حکایت کرده است. و در این قطعه دریای روم قسمتی از اراضی جزیره قبرس دیده میشود که جزو این بخش بشمار میرود و بقیه آن در اقلیم چهارم است، چنانکه آنرا یاد خواهیم کرد. و بر ساحل این قطعه در جایی که دریای مدیترانه بدریای سویس نزدیک میشود شهر عریش و عسقلان واقع میباشد و عریش پایان دیار مصر است و در میان آن دو کناره‌ای از این دریا واقع است. سپس خمیدگی این قطعه از اینجا تا اقلیم چهارم نزدیک طرابلس و غزه امتداد می‌یابد و در اینجا بحر روم در جهت شرقی بنهایت میرسد. و بیشتر سواحل شام بر این قطعه واقعند، چنانکه در شرق آن غزهٔ و آنگاه عسقلان است و با انحراف کمی بسوی شمال شهر قیساریه[2] و سپس بترتیب عکا[3] و صور[4] و صیدا[5] بر آن واقعند، آنگاه جهت این دریا بسمت شمال و بطرف اقلیم چهارم خمیدگی پیدا میکند. و در مقابل این بلاد ساحلی قطعه مزبور، در این بخش کوه بزرگی است که در ساحل ایله از دریای قلزم آغاز میشود و بسوی ناحیه شمال با انحراف بسوی خاور میرود تا از این بخش میگذرد و آنرا کوه لکام می‌نامند و آن کوه بمنزله سد و حایلی میان اراضی مصر و شام است و در انتهای آن نزدیک ایله عقبه‌ای واقع است که حاجیان مصری در سفر بمکه از آن میگذرند، آنگاه پس از آن در ناحیه شمال آرامگاه ابراهیم خلیل، ع، نزدیک کوه سراهٔ واقع است که از نزدیک کوه لکام یاد کرده بشمال در عقبه می‌پیوندد و بسمت خاور میرود سپس اندکی منحرف میشود و در خاور

۱- صحرای اسرائیل را «تیه» مینامند و «فحص التیه» یا «فحص الاردن» نواحی از آب بر آمده و پهناور آنرا گویند (فهرست نخبهٔ الدهر) و (اقرب الموارد).

2 -Césarèe.
3 -Saint Jean d' Acre.
4 -Tyr.
5 -Sidon.

آن در این نقطه شهر حجر و دیار ثمود و تیماء و دومهٔ الجندل واقع است که نواحی شمالی حجاز را تشکیل میدهند و در ناحیه جنوب آن کوه رضوی و قلاع خیبر واقع است. و در میان کوه سراهٔ و دریای قلزم صحرای تبوک دیده میشود و در شمال کوه سراهٔ نزدیک کوه لکام شهر قدس[۱] واقع است و سپس اردن و پس از آن طبریه دیده میشود و در سوی شرقی آن بلاد غور است که تا نواحی اذرعات [و حوران][۲] امتداد دارد. و در جانب شرقی همان سرزمین دومهٔ الجندل واقع است که پایان این بخش و هم پایان حجاز است و نزدیک خمیدگی کوه لکام بسوی شمال در آخر این بخش شهر دمشق در مقابل صیدا و بیروت واقع است و این شهرها از نقاط ساحلی بشمار میروند و کوه لکام از فاصله میان شهرهای مزبور و دمشق میگذرد. و در سمت خاور دمشق شهر بعلبک است و پس از آن شهر حمص در جهت شمالی پایان این بخش و نزدیک محلی واقع است که کوه لکام پایان می‌یابد و در خاور شهر بعلبک و حمص شهر تدمر[۳] و چادرگاه‌هایی که محل رفت و آمد بادیه‌نشینان است تا پایان این بخش امتداد دارد. و در نواحی جنوبی بخش ششم این اقلیم چادرگاههای اعراب در زیر بلاد نجد و یمامه میان کوه عرج و بلاد ضمار[۴] واقع است که تا بحرین و هجر بر ساحل دریای فارس امتداد دارد. و در قسمتهای شمالی این بخش در زیر چادرگاههای بادیه‌نشینان شهر حیره و قادسیه و مردابهای فرات دیده میشوند و پس از آنها در ناحیه خاوری شهر بصره واقع است. و در قسمتهای شمالی این بخش دریای فارس نزدیک عبادان و ابله پایان مییابد و رود دجله پس از آنکه به شعب بسیاری تقسیم میشود و نهرهای دیگری از فرات بدان می‌پیوندد و سپس همه آنها نزدیک عبادان با هم یکی میشوند، در دریای فارس میریزد. این دریا در قسمتهای جنوبی این بخش پهناور است و در پایان جهت خاوری و حد شمالی آن تنگ میشود و در ساحل باختری آن قسمت‌های شمالی بحرین و هجر و احساء و در باختر این بلاد سرزمینهای خط[۵] و ضمار[۶] و بقیه سرزمین یمامه واقع است. و بر کناره شرقی آن سواحل جنوبی فارس دیده میشوند و در این بخش جبال قفص[۷] کرمان در طرف شمال دریای فارس واقع است و در جانب انتهای شرقی همین بخش جبال مزبور قسمتی از این دریا را احاطه کرده که بسوی مشرق امتداد یافته است و آخرین قسمت آن بی‌آنکه ازین بخش دور شود بسوی جنوب امتداد می‌یابد و در شمال هرمز شهر سیراف و نجیرم در ساحل این دریاست و در کرانه شرقی آن تا آخر این بخش و در زیر هرمز شهرهای

۱- اورشلیم.

۲- چاپ (پ) و (ینی).

3 -Tadmor (Palmyre).

۴- در همه چاپها «صمان» است ولی دسلان آنرا از روی دو نسخه خطی و بر حسب اینکه در مراصد الاطلاع بدین صورت ضبط شده است تصحیح کرده است.

۵- در چاپهای مصر و بیروت «اخطب» و در چاپ پاریس و ینی «خط» است و «خط» هم بمعنی ساحل بحرین و هم نام موضعی در یمامه است.

۶- در چاپهای مختلف «صمان» و «ضمان» است.

۷- قفص معرب کوچ است.

چندی از ایالت فارس مانند صابور (شاپور) دارابگرد و فسا[۱] و اصطخر و شاهجان و شیراز واقعست و شهر اخیر مرکز همه آنهاست و در زیر شهرهای فارس بطرف شمال، نزدیک کناره دریا بلاد خوزستان است که از آن جمله است: اهواز و تستر (شوشتر) و جندیشاپور[۲] و سوس (شوش) و رامهرمز و جز اینها و همچنین ارجان که شهر مرزی میان فارس و خوزستان است. و در جانب شرقی بلاد خوزستان کوههای کردها است که بنواحی اصفهان پیوسته است و مساکن کردها در آن کوهها است و چادرگاه‌های آنان در پشت آن ناحیه، در سرزمین فارس، است که آنها را زموم[۳] مینامند و بقیه کوههای قفص در قسمت جنوب غربی بخش هفتم واقع است و نزدیک آنها از جهت جنوب و شمال بلاد کرمان و مکران دیده میشود که از شهرهای آن ناحیه میتوان رودان و سیرجان[۴] و جیرفت و بردسیر[۵] و فهرج[۶] را نام برد و در زیر سرزمین کرمان در جهت شمال بقیه بلاد فارس است که تا حدود اصفهان امتداد دارد و شهر اصفهان در کناره این بخش میان باختر و شمال آنست. آنگاه در مشرق بلاد کرمان و بلاد فارس سرزمین سیستان [و کوهستان][۷] در جنوب و سرزمین کوهستان در شمال غربی است و میان کوهستان و کرمان و فارس و سیستان در وسط این بخش فلات بزرگی است که بعلت دشواری عبور از آن راههای اندکی دارد. و از شهرهای سیستان بست و طاق را میتوان نام برد. و اما کوهستان از بلاد خراسان بشمار میرود و از بلاد معروف آن سرخس [و قهستان][۸] در آخر این بخش است. و در سمت باختر و خاور بخش هشتم چادرگاههای خلخ[۹] واقع است که از طوایف چادرنشین ترک‌اند. این چادرگاهها از مغرب به سرزمین سیستان و از جنوب بناحیه کابل هند پیوسته است و در شمال این چادرگاه‌ها نواحی کوهستانی غور است و مرکز آنها غزنه است که بمنزله بندر هند بشمار میرود و در آخر غور از سمت شمال بلاد استرآباد است و سپس در شمال غربی آن تا آخر این بخش بلاد هرات است که در وسط خراسان دیده میشود و در آن شهرهای اسفراین و کاشان و بوشنگ و مروالرود و طالقان و گوزگان واقع است و خراسان در اینجا به رود جیحون منتهی میشود و بر این رود از شهرهای خراسان در سواحل غربی آن

۱- در چاپهای مصر و بیروت «نسا» است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و صدی و صابور».

۳- در چاپهای مصر و بیروت «رسوم» و در چاپ پاریس «زموم» است و دسلان در حاشیه مینویسد: کلمه زموم جمع «زم» بمعنی معسکر و بناهای موقتی و فصلی است که طوایف چادرنشین یا لشکریان آنها را بنیان می‌نهند و کردها کلمه زم را برین معنی اطلاق میکرده‌اند و در هر زم کردها چندین دهکده یا شهر وجود داشته است، رجوع به جغرافی ادریسی «بفرانسه» ج ۱ ص ۴۰۶ شود. در مراصد الاطلاع این کلمه «رم» نوشته شده و ذیل حرف «ر» آمده است و در همین کتاب دهکده‌ای بنام «زم» هم آمده که میان جیحون و ترمذ واقع است. (ترجمه دسلان ص ۱۳۴ ج ۱).

۴- شیرجان (ب) و (ک) و (ا).

۵- تردشیر (پ)، یزدشیر (ب).

۶- بهرج (ب).

۷- در ترجمه فرانسه نیست.

۸- قوهستان (ب).

۹- خلج (ب)، جلج (ب) و (ا) ولی صحیح خلخ است.

شهر بلخ و در سواحل خاوری آن شهر ترمذ است و شهر بلخ پایتخت ترکان بوده است و این رود یعنی رود جیحون از بلاد وخاب[1] در حدود بدخشان، از آن قسمت که هم مرز هند است، بیرون می آید و در پایان شرقی قسمت جنوبی این بخش روان میشود و پس از اندکی مسیر آن تغییر می‌یابد و بسوی مغرب خمیدگی پیدا میکند و تا وسط این بخش امتداد مییابد و در این ناحیه آنرا رود جریاب[2] مینامند سپس بسوی شمال خمیدگی مییابد و از خراسان میگذرد و همین مسیر را می‌پیماید تا در دریاچه خوارزم[3] که در اقلیم پنجم است فرو میرود چنانکه آنرا یاد خواهیم کرد. و در مرکز این بخش که از جنوب بشمال منحرف میشود پنج نهر بزرگ که از بلاد ختل[4] و وخش می‌آیند از سمت مشرق بدان می‌پیوندند و رودهای دیگری نیز از کوههای بتم[5] که در خاور رود و شمال ختل واقع است بدان ملحق میشوند [همچنین جیحون بمیزان شگرفی توسعه می‌یابد][6] و در نتیجه بحدی پهناور و بزرگ میشود که همانندی ندارد و از رودهای پنجگانه‌ای که بدان می‌پیوندد یکی رود وخشاب است. این رود از بلاد تبت که در جنوب خاوری این بخش واقع است خارج میشود و با انحراف بشمال بسوی غرب جریان می‌یابد تا سرانجام در نزدیکی شمال این بخش که داخل بخش نهم میشود کوه بزرگی در مسیر آن پدید میآید. این کوه از وسط جنوب این بخش میگذرد و با انحراف بسمت شمال بسوی مشرق میرود تا در نزدیکی شمال این بخش به بخش نهم میرسد و آنگاه در بلاد تبت امتداد می‌یابد تا به قسمت جنوب شرقی این بخش منتهی میشود و میان ترکها و بلاد ختل حایلی تشکیل میدهد و بجز یگانه معبری که در وسط قسمت خاوری این بخش دیده میشود راه دیگری در این ناحیه وجود ندارد و فضل بن یحیی (برمکی) درین سرزمین سدی همانند سد یأجوج و مأجوج بنیان نهاده و برای آن مدخلی (باب) ساخته است. بنابراین همینکه رود وخشاب از بلاد تبت خارج میشود و به این کوه برمیخورد از زیر آن جریان می‌یابد و پس از آنکه مسافت دوری را می‌پیماید به بلاد وخش میرسد و نزدیک بلخ در رود جیحون میریزد و از اینجا رود جیحون بسوی شمال جریان می‌یابد و از نزدیک ترمذ میگذرد و داخل بلاد گوزگان میشود. و بلاد بامیان[7] که از بخشهای خراسان بشمار میرود در جانب شرقی بلاد غور، میان آن ناحیه و رود جیحون، واقع است و بلاد ختل که بیشتر آن کوهستانی است و همچنین بلاد وخش در کناره خاوری جیحون است.

۱- در چاپ بولاق و دیگر چاپهای مصر و بیروت: «وجار» و در چاپ پاریس «وخان» و در دائرة المعارف اسلامی «وخاب» است و ما این صورت را ترجیح دادیم.

۲- چاپ پاریس «خربات» و چاپها و نسخه‌های دیگر «خرباب» و «خرناب» و «خریاب» و در صورة الارض ابن حوقل ص ۴۷۵ نیز «خرباب» است ولی در ترکستان بارتولد، ص ۶۸، و دائرة المعارف اسلامی «جریاب» است و ما صورت اخیر را برگزیدیم.

۳- دریاچه آرال «Aral» را متقدمان دریاچه خوارزم مینامیدند (فهرست نخبة الدهر).

۴- در چاپ پاریس «جیل» است.

۵- در چاپ بولاق «بتن» ولی «بتم» Bottam صحیح است، رجوع به ترکستان بارتولد شود.

۶- از «پ» و «ینی».

۷- ناسان (چاپهای مصر و بیروت).

و بلاد مزبور از شمال محدود به کوههای بتم است و کوههای یاد کرده از مرزهای خراسان در جهت باختری رود جیحون امتداد می‌یابد و بسمت خاور میرود تا کناره آن بکوه عظیمی میرسد که در پشت آن بلاد تبت واقع است و چنانکه یاد کردیم رود وخشاب از زیر آن میگذرد و کوه بتم نزدیک باب فضل بن یحیی بدین کوه می‌پیوندد و رود جیحون از میان این کوهها میگذرد و رودهای دیگری نیز بدان می‌پیوندد، از آن جمله رود وخش که از شمال ترمذ بساحل شرقی جیحون میرسد و در آن میریزد و رود بلخ که نزدیک گوزگان از جبال بتم سرچشمه میگیرد و بساحل باختری جیحون میرسد و بدان می‌پیوندد. و بر ساحل غربی این رود بلاد آمل[1] است که از نواحی خراسان بشمار میرود. و در کرانه خاوری رود در اینجا سرزمین سغد[2] و اسروشنه[3] از بلاد ترکان دیده میشود و در مشرق آن سرزمین فرغانه واقع است که تا آخر خاور این بخش امتداد دارد. کوه بتم سرتاسر بلاد ترکان را تا شمال آن احاطه کرده است. و در جهت باختری بخش نهم این اقلیم سرزمین تبت واقع است که تا وسط بخش امتداد دارد و بلاد هند در جهت جنوبی و چین در جهت خاوری آنست که تا آخر بخش ادامه می‌یابد و در قسمت پایین (جنوب) این بخش و شمال تبت بلاد خزلجیه[4] از ممالک ترکان دیده میشود که تا آخر جهت شرقی و شمالی این بخش امتداد می‌یابد. و بلاد خزلجیه از جهت غربی به فرغانه می‌پیوندد که هم تا پایان شرقی این بخش دیده میشود و از سوی شرقی به سرزمین تغزغز[5] پیوسته است که متعلق بترکان است و تا آخر این بخش از جهت خاوری و شمالی امتداد می‌یابد. و سرتاسر قسمت جنوبی بخش دهم را نواحی شمالی کشور چین تشکیل میدهد و در شمال این بخش بقیه بلاد تغزغز است. آنگاه در سوی خاوری تغزغز بلاد خرخیر[6] است و اهالی آن نیز دسته دیگری از ترکان میباشند که سرزمین ایشان قسمت خاوری این بخش را فرا گرفته است. و در شمال سرزمین خرخیر بلاد کیماک[7] است که مردم آن از اقوام ترک‌اند و روبروی آن در دریای محیط جزیره یاقوت در وسط کوه مستدیری دیده میشود که هیچ منفذ و راهی از آن کوه به جزیره نیست و صعود به قله کوه از اطراف آن بسیار دشوار است.

و در این جزیره مارهای کشنده فراوان و قطعات یاقوت بسیار وجود دارد و مردم مجاور این جزیره در استخراج یاقوت بر حسب تدابیری که خدا بر ایشان الهام میکند بحیله‌های خاصی متوسل میشوند. و مردم

۱- در چاپهای مصر «آمد» ولی صحیح «آمل» است زیرا علاوه بر آمل طبرستان در ترکستان نیز شهری بنام آمل وجود داشته چنانکه صاحب منتهی الارب می‌نویسد: آمل شهریست بر یک کروه از جیحون و عامه آنرا آمو گویند. و «آمد» در بین النهرین است چنانکه در جای خود خواهیم دید.

۲- از شهرهای ترکستان (فهرست نخبهٔ الدهر).

۳- شهریست که سیحون از آن میگذرد (فهرست نخبهٔ الدهر).

۴- (بضم خ- ل) خرلخیهٔ (پ) «خزلجیه» و «خزلحیه» در چاپها و نسخ دیگر، ولی صحیح «خزلجیه» است.

۵- «بغرغر» و «تغرغر» نیز در چاپهای مختلف آمده است. رجوع به ص ۶ تا ص ۱۰ مسالک الممالک اصطخری شود.

۶- خرخیز (ن. ل) رجوع به صفحات ۹ و ۱۰ اصطخری شود.

۷- کتمان (چاپهای مصر).

این بلاد در این بخش نهم و دهم و در ماورای خراسان و کوههایی که همه آنها چادرگاه‌های ترکانست ملتهای بی‌شماری هستند و ایشان چادرنشین و صحرا گردند و بکار گله‌داری شتر و گوسفند و گاو و اسب مشغولند و از این چارپایان برای تولید و افزایش گله‌ها و سواری و بهره برداری از گوشت و محصولات آنها استفاده میکنند. و طوایف بسیاری هستند که جز آفریننده ایشان کسی شماره آنها را نمیداند و در میان اینان مسلمانان هم هستند که در قسمتهای نزدیک رود جیحون بسر میبرند و با کافرانی که بر دین مجوسی هستند میجنگند و اسیرانی را که بقید بندگی در می آورند به اقوام نزدیک و مجاور خود میفروشند و گاه بکشورهای خراسان و هند و عراق بیرون می‌شوند.

اقلیم چهارم: این اقلیم از جهت شمال به اقلیم سوم پیوسته است و باختر بخش نخستین آن را قطعه مستطیلی از دریای محیط از آغاز تا پایان فرا گرفته که از جنوب بشمال امتداد یافته است و بر ساحل جنوبی این قطعه در جنوب، شهر طنجه واقع است و این قطعه دریا در شمال طنجه بوسیله یک خلیج تنگ که بعرض دوازده میل میان طریف و جزیرة الخضراء (الجزیره) در شمال و قصر مجاز و سبته[1] در جنوب واقع است از دریای محیط بدریای روم می‌پیوندد و همچنان بسمت خاور امتداد میابد تا به وسط بخش پنجم این اقلیم منتهی میشود و رفته رفته در مسیر خود وسعت می‌یابد تا اینکه چهار بخش این اقلیم و بیشتر بخش پنجم آنرا فرا میگیرد و از دو جانب آن دو کناره اقلیم سوم و اقلیم پنجم نیز زیر آب میرود چنانکه یاد خواهیم کرد، و این بحر را دریای شام نیز میخوانند و در آن جزایر بسیاری است که بیشتر آنها در جهت مغربست و بترتیب عبارتند از: یابسه[2] و مایرقه[3] و منورقه[4] و سردانیه[5] و صقلیه و جزیره اخیر از همه بزرگتر است و پس از آنها بترتیب بلبونس[6] و اقریطش[7] و قبرس[8] است و ما آنها را در بخشی که در آن واقعند یاد خواهیم کرد. و نزدیک آخر بخش سوم این اقلیم و در بخش سوم اقلیم پنجم، خلیج و نیز (بنادقه)[9] از این دریا جدا میشود و بسوی شمال امتداد می‌یابد تا بوسط این بخش میرسد، آنگاه بسمت مغرب انحراف می‌یابد تا به بخش دوم اقلیم پنجم منتهی میشود.

و نیز در آخر قسمت خاوری بخش چهارم اقلیم پنجم خلیج قسطنطنیه[10] از آن جدا میشود و تا آخر اقلیم از تنگه‌ای بعرض تیررس بسوی شمال میرود سپس به بخش چهارم اقلیم ششم منتهی میگردد و در

1 -Ceuta.
2 -Ivica.
3 -Maiorca.
4 -Minorca.
5 -La Sardaigne.
۶- در سه چاپ (ا) و (ب) و (ک) «بلونس» و در چاپ (پ) «بلبونس»: Peloponnese.
7 -LaCrete.
۸- جزیره مثلث عظیمی است در قسمت شرقی دریای متوسط.
۹- ونیز، Venise.
10 -Constantinople.

مسیر خود بسوی دریای نیطش[۱] در سرتاسر بخش پنجم و نیمی از بخش ششم اقلیم ششم بسمت خاور منحرف میشود، چنانکه این قسمت‌ها را در جای خود یاد خواهیم کرد، و هنگامی که دریای روم از دریای محیط در خلیج طنجه جدا میشود و تا اقلیم سوم وسعت می‌یابد، در جنوب خلیج قطعه کوچکی از این بخش باقی میماند که در آن شهر طنجه بر ساحل مجمع بحرین (محل اتصال دو دریا) دیده میشود و از آن پس شهر سبته را بر کنار دریای روم می‌بینیم و سپس بترتیب بلاد تیطاوین[۲] و بادیس[۳] است، آنگاه این دریا بقیه قسمت خاوری این بخش را فرا میگیرد و بسوی اقلیم سوم خارج میشود و بیشتر آبادیهای این بخش در قسمت شمالی آن و هم در شمال خلیج آنست. و همه این نواحی از بلاد اندلس باختری بشمار میروند و نخستین آنها میان دریای محیط و دریای روم شهر طریف است که نزدیک جایگاه پیوستگی دو دریا واقع است. و در خاور آن بر ساحل دریای روم بترتیب جزیرهٔ الخضراء (الجزیره) و مالقه[۴] و منقب[۵]و المریه[۶] دیده میشود و در زیر اینها بسمت باختر و مجاور دریای محیط شهر شریش[۷] و لبلهٔ[۸] است و روبروی آنها در دریای محیط جزیره قادیس[۹] واقع است و در خاور شریش و لبلهٔ بترتیب: اشبیلیه[۱۰] و اسیجه[۱۱] و قرطبه[۱۲] و مرتله[۱۳] و غرناطه[۱۴] و جیان[۱۵] و اِبدهٔ[۱۶] و وادیاش[۱۷] و بسطه[۱۸] واقع است و در پایین طرف مغرب و نزدیک دریای محیط شهرهای شنتمریه[۱۹] و شلب[۲۰] دیده میشود. و در سوی خاوری این دو شهر بطلیوس[۲۱] و مارده[۱] و یابره[۲] و آنگاه غافق[۳] و ترجاله[۴] و سپس قلعه رباح[۵] واقع است.

۱- بحر بنطس یا اسود یا طرابزنده (طرا بوزان).

۲- «قطاون» در چاپهای مصر ولی صحیح تیطاوین (Tetouan) است.

۳- در چاپ‌های مصر بغلط «باریس» است.

۴- مالاگا، Malaga.

۵- منکب (چاپهای مصر)، منقب (چاپ پاریس) (بضم م- کسر ک)، Almunecar.

6 -Almeria.

7 -Xérès.

۸- (بکسر ل نخست- فتح ل دوم) LNiebla.

9 -Cadix.

10 -Séville.

۱۱- (بکسر همزه- س- فتح ح) Ecija. در چاپهای مصر «استجه» است.

۱۲- (بضم ق- ط- فتح ب) Cordoue.

۱۳- در چاپهای مصر و بیروت «مدیله» ولی صحیح «مرتله» (بضم م- کسر- ت- فتح ل مشدد) است، Montilla.

14 -Grenade.

15 -Jaën.

۱۶- بضم همزه- کسر ب- فتح د) و در روض المعطار با باء مشدد است، Ubeda.

17 -Guadix.

۱۸- (بفتح ب- ت) Baza .

۱۹- (بکسر ش- م- ر- فتح ی) des Algarves Sainte –Marie.

20 -Silves.

۲۱- (بفتح ب- ت) Badajoz .

←

و در زیر اینها در جانب غربی و مجاور دریای محیط شهر اشبونه[۶] دیده میشود که بر ساحل رود تاجه[۷] واقع است و در خاور آن شهر: شنترین[۸] و قوریه[۹] نیز بر ساحل همان رود است و از آن پس قنطرهٔ السیف[۱۰] دیده میشود.

و در سمت خاور اشبونه رشته کوههای شارات[۱۱] را می‌بینیم که در آنجا از مغرب آغاز میشود و در امتداد حدود شمالی پایان این بخش بسوی خاور پیش میرود و سرانجام به مدینه سالم[۱۲] منتهی میشود و این شهر در آن سوی وسط این بخش واقع است.

و در دامنه این کوه طلبیره[۱۳] در خاور قوریه واقع است و از آن پس بترتیب شهرهای: طلیطله[۱۴]، وادی الحجارهٔ[۱۵] و مدینه سالم دیده میشود و در آغاز این رشته کوهها (شارات) شهر قلمریه[۱۶] دیده میشود که میان اشبونه (لیسبن) و کوه مزبور واقع است. شهرهایی که تاکنون آنها را نام بردیم از نواحی باختری اندلس بشمار میرفتند.

و اما نواحی خاوری آن کشور، آنها که بر ساحل دریای روم (مدیترانه) واقعند پس از المریه بترتیب عبارتند از: قرطاجنه[۱۷] و لقنت[۱۸] و دانیه[۱۹] و بلنسیه[۲۰] تا طرگونه[۲۱] که در پایان شرقی این بخش واقع است.

---

1 -Merida.

۲- «بضم ب». Labora (Evora).

۳- (بکسر ف) Ghafec.

۴- (بضم ت- فتح ل) Tordjéla (Truxillo) در چاپهای مصر بغلط «بزجاله است».

۵- «رباح» (بکسر ر) صحیح است نه «ریاح».

6 -Lisbonne.

۷- Tage، «باجه» در چاپهای مصر و بیروت غلط است.

۸- (بکسر ش- ت فتح ر) Santarem.

۹- Coria، «موزیه» در چاپهای مصر غلط است.

۱۰- Alcantara، که میان شنترین و قوریه واقع است. دسلان قنطرهٔ السیف را پل شمشیر ترجمه کرده و «سیف» را بفتح «س» خوانده و ضبط کرده است در صورتی که گویا «سیف» در اینجا بکسر «س» است که بمعنی ساحل و مخصوص ساحل رودبار میباشد و چون شهر مزبور بر ساحل رود تاجه واقع است ترجمه قنطرهٔ السیف به پل ساحلی مناسبتر است.

11 -Sierra.

12 -Medina Celi.

۱۳- (بفتح ط- ل- ر) Talavera.

۱۴- (بضم ط فتح ل- کسر ط فتح ل) Tolede.

15 -Guadalaxara.

۱۶- (بضم ق- ل- کسر ر- فتح ی) Coïmbre.

۱۷- کارتاژ، Cartage.

۱۸- (بکسر ل- فتح ق) Alicante، «لفته» در چاپهای مصر غلط است.

19 -Dénia.

۲۰- (بفتح ب- ل- کسر س- فتح ی) Valence.

۲۱- (بفتح ط- ن) Tarragone، «طرطوشه» در چاپهای مصر غلط است.

و در زیر این شهر از سوی شمال لرقه[۱] و شقوره[۲] واقع است. دو شهر مزبور هم مرز بسطه و قلعه رباح‌اند که در ناحیه باختری اندلس واقع‌اند آنگاه در ناحیه خاوری مرسیه[۳] و سپس شاطبه[۴] در زیر بلنسیه، در شمال، دیده میشوند. آنگاه شقر[۵] و سپس طرطوشه[۶] و بعد از آن طرگونه[۷] را می‌بینیم که تا پایان این بخش امتداد می‌یابد. آنگاه در زیر همین ناحیه بسوی شمال شهرهای جنجالۀ[۸] و ابده[۹] است که از سمت باختر هم مرز شقورۀ و طلیطله[۱۰] هستند، آنگاه در مشرق، در زیر طرطوشه و شمال آن، شهر افراغه[۱۱] دیده میشود. آنگاه در خاور شهر سالم بترتیب قلعه ایوب[۱۲] و سرقسطه[۱۳] و لارده[۱۴] دیده میشوند که در پایان این بخش از شمال و خاور قرار دارند. و بجز گوشه‌ای از شمال باختری بخش دوم این اقلیم بقیه آنرا سرتاسر آب فرا گرفته و در آن قسمت بیرون از آب کوه برتات[۱۵] (پیرنه) باقی مانده که بمعنی گردنه‌ها و گذرگاه‌هاست. این کوه از پایان بخش نخستین اقلیم پنجم بدین بخش امتداد می‌یابد و نزدیک جنوب خاوری این بخش، از کناره‌ای که بدریای محیط منتهی میشود آغاز میگردد و بسوی جنوب خاوری میرود تا بدین اقلیم چهارم میرسد و از بخش اول منحرف میشود و داخل بخش دوم میگردد و قطعه‌ای از آن در این بخش واقع میشود که گردنه‌ها و پیچ و خمهای آن به خشکی می‌پیوندد و به این بخش امتداد می‌یابد و آنرا سرزمین غشگونیه (گاسگن)[۱۶] مینامند و شهرهای جرنده[۱۷] و قرقشونه[۱۸] در این سرزمین واقع است. و در این قطعه بر ساحل دریای روم شهر برشلونه[۱۹] (بارسلن) و آنگاه اربونه[۲۰] دیده میشود. و در دریایی که این بخش را فراگرفته

۱- Lorca، در چاپهای مصر «لیورقه» است.

۲- (بکسر ش فتح ر) Segura.

۳- (بضم م- کسر س- فتح ی) Murcie.

4 -San - phelipe de Xativa.

۵- (بضم ش- فتح ق) Xucar.

۶- Tortose، در فهرست نخبۀ الدهر «ترتس» است.

۷- (بفتح ط- ن) Tarragone.

۸- (بکسر ج- فتح ل) Chinchilla «منجاله» در چاپهای مصر غلط است.

۹- Ubeda، «ریده» و «بذه» در چاپهای مصر و پاریس غلط است.

10 -Toléde.

11 -Fraga.

12 -Calatayud.

۱۳- (بفتح س- ق- ط) Saragosse ساراگس.

۱۴- (بکسر ر- فتح د) Lerida.

۱۵- lesports .les pyrénées. در چاپهای مصر «برنات» است.

۱۶- (بفتح غ- کسر ن- فتح ی) Gascogne، «غشکوتیکه» در چاپهای مصر غلط است.

۱۷- (بکسر ج- ضم ر- فتح د) Gironne. «خریده» در چاپهای مصر غلط است.

۱۸- (بفتح ق- ن) Carcassonne.

۱۹- (بفتح ب ش- ن) Barcelone.

۲۰- (بفتح همزه- ن) Narbonne.

جزایر بسیاریست که بیشتر آنها بعلت کوچکی و وسعت اندک نامسکونست. لیکن جزیره سردانیه (ساردینی) در باختر این دریا و جزیره صقلیه (سیسیل) در خاور آن از لحاظ مسافت بسیار و پهناوری قابل توجه میباشند و گویند گرداگرد سیسیل هفتصد میل است و در آن شهرهای بسیاریست که معروفترین آنها سرقوسه (سیراکوز)[۱] و بلرم[۲] و طرابنه[۳] و مازر[۴] و مسینی[۵] است و این جزیره روبروی سرزمین افریقیه است و دو جزیره غذش[۶] و مالطه[۷] (مالت) در فاصله میان آن دو واقع‌اند.
و بخش سوم این اقلیم را نیز بجز سه قطعه از سوی شمال آب فرا گرفته است. قطعه باختری آن عبارت از حوزه قلوریه[۸] و قطعه میانه آن سرزمین (اترانت OTRANTE)، متعلق به انکبردیه[۹] و قطعه خاوری آن (آلبانی ALBANIE)، از کشور بنادقه (ونیز) است. و بخش چهارم این اقلیم را نیز همچنانکه یاد کردیم آب فرا گرفته و دارای جزایر بسیاری است که بیشتر آنها مانند جزایر بخش سوم نامسکونست و جزایر آباد آن عبارتند از جزیره بلبونس (پلوپونز) که در ناحیه شمال باختری واقع است و جزیره اقریطش (کرت) که از وسط این بخش تا زاویه جنوب خاوری آن امتداد می‌یابد، و قسمت سه گوشه بزرگی را میان جنوب و باختر بخش پنجم این اقلیم آب فرا گرفته که ضلع باختری آن به آخر بخش در شمال و ضلع جنوبی آن نزدیک بدو سوم بخش منتهی میشود و در جانب خاوری این بخش قطعه‌ای قریب یک سوم باقی میماند که قسمت شمالی آن چنانکه یاد کردیم در امتداد خمیدگی دریا بباختر میگذرد. و در نیمه جنوبی آن قسمت‌های پایین شام است که از وسط آن کوه لکام[۱۰] میگذرد که در شمال بآخر شام منتهی میشود و از آنجا بسوی ناحیه شمال شرقی منحرف میشود و پس از این انحراف آنرا کوه سلسله[۱۱] مینامند و از آنجا بسوی اقلیم پنجم میرود و بسمت مشرق انحراف مییابد و قسمتی از بلاد جزیره[۱۲] را می‌پیماید و از جانب باختری انحراف آن رشته کوههایی متصل بیکدیگر امتداد می‌یابد تا اینکه به خلیجی[۱۳] میرسد که از دریای روم خارج میگردد و به پایان شمالی این بخش منتهی میشود. و میان این کوهها چندین پیچ و خم و گردنه وجود دارد که آنها را

۱- (بکسر س نخست- فتح س دوم) Syracuse .

۲- (بکسر ب- ل) Palerme.

۳- (بفتح ط- ن) Trapani، «طرابغه» در چاپهای مصر غلط است.

4 -Mazara.

5 -Messine.

۶- (بضم غ- د) Gozzo، «اعدوش» در چاپهای مصر غلط است.

۷- (بکسر ل) Malta.

8 -la Calabre.

۹- (بفتح همزه- ضم ب- کسر ر) Lombardie «ابکیردهٔ» در چاپهای مصر غلط است.

۱۰- (بضم ل) کوه زیبای لبنان و سلسله کوههایی که از آن جدا میشوند: (le Liban et l' Anti Liban).

11 -Taurus.

۱۲- بر چندین ناحیه اطلاق میشود ولی در اینجا مقصود بلاد مجاهد بن عبدالله است که شرقی اندلس میباشد و بقول صاحب منتهی الارب اهل اندلس از مطلق لفظ جزیره همین اراده کنند (فهرست نخبهٔ الدهر).

13 -Archipel.

دروب (دره‌ها) مینامند و این دره‌ها تا بلاد ارمنستان کشیده میشود و در این بخش قطعه‌ای از آن بلاد در میان کوههای مزبور و کوه سلسله واقعست. و اما جهت جنوبی که آنرا در پیش یاد کردیم مشتمل بر قسمت‌های پایین شام میباشد و کوه لکام میان دریای روم و آخر بخش از جنوب بشمال از آن میگذرد، بر ساحل دریای همین قسمت شهر انطرسوس[۱] در آغاز جنوب این بخش واقعست و هم مرز عرقه[۲] و طرابلس بر ساحل همان دریا از اقلیم سوم است. و در شمال انطرسوس بترتیب: جبله[۳] و لاذقیه[۴] و اسکندرونه و سپس سلوقیه[۵] واقع است و پس از آن در قسمت شمال بلاد روم میباشد (آسیای صغیر). و در جنوب بخش و مغرب کوه لکام که جوانب آن میان دریا و آخر این بخش واقع است حصن خوابی[۶] از بلاد شام واقع شده است و این حصن مخصوص حشیشیان (اسماعیلیان) است که درین عهد آنان را فداویه (فداییان) گویند و این حصن را مصیات نامند و در مقابل انطرسوس است و در روبروی حصن مزبور در خاور کوه شهر سلامیه[۷] در شمال حمص[۸] واقع است. و در شمال مصیات میان کوه و دریا شهر انطاکیه[۹] است و در مقابل آن در جانب خاوری کوه، معره است و در خاور آن شهر مراغه واقع است و در شمال انطاکیه بترتیب شهرهای مصیصه[۱۰] و اذنه[۱۱] و طرسوس که آخر شام بشمار میرود قرار دارند و روبروی آن از باختر کوه بترتیب قنسرین و عین‌زربه[۱۲] میباشد و در مقابل قنسرین[۱۳] در جهت خاوری کوه شهر حلب واقع است و روبروی عین‌زربه منبج[۱۴] است که آخر شام بشمار میرود. و اما دروب (دره‌ها- بابها) از سمت راست میان آنها و دریای روم ممالک روم (آناطولی و آسیای صغیر) واقع است که در این روزگار در تصرف ترکمن است و پادشاه آن ابن عثمان میباشد و در ساحل این ناحیه شهر انطالیه[۱۵] و علایا است. و در آن قسمت از بلاد ارمن که میان

۱- (بفتح همزه- ط) Antarsous.

۲- در چاپهای مصر «غزه» است (بفتح- غ ز مشدد) که شهریست بفلسطین (اقرب).

۳- (بفتح ج- ب- ل) شهریست بساحل شام (منتهی الارب).

۴- (بکسر ذ- فتح ی مشدد) شهریست بشام (اقرب الموارد). نسخه (پ) «عرقة».

۵- شهریست بروم (منتهی الارب) Seleucic.

۶- در چاپهای مصر «حصن حوابی» است.

۷- سلمیه (بفتح س- ل- تخفیف ی) در چاپهای مصر.

۸- «حمص» بکسر «ح» شهریست بشام (اقرب).

۹- (بفتح همزه- فتح ی مشدد) Antioche.

۱۰- بفتح م- ص آخر Mopsueste.

۱۱- (بتحریک و فتح ن) شهریست نزدیک طرسوس (منتهی الارب).

12 -Anazarbe.

۱۳- (بکسر ق- ن مشدد) Bambyce Hierapolis.

۱۴- بفتح «م».

۱۵- در چاپهای مصر «انطاکیه» است ولی صحیح «انطالیه» یا Santalie میباشد.

کوه دروب و کوه سلسله واقع است بترتیب شهرهای مرعش و ملطیه و انقره[۱] واقع است کـه شـهر اخیـر تـا پایان بخش امتداد می‌یابد. و رود جیحان از نواحی ارمن، از بخش پـنجم ایـن اقلـیم، خـارج میگـردد و رود سیحان در شرق آن قرار میگیرد. رود جیحان در بلاد ارمـن جریـان مـی‌یابـد و در سـوی جنـوب همچنـان روانست تا اینکه از کوه دروب عبور میکند و سپس بترتیب از طرسوس و مصیصه میگذرد، آنگاه بسوی شمال غربی خمیدگی پیدا میکند و در جنوب سلوقیه در دریای روم فرو میریزد[۲].

و رود سیحان بموازات جیحان جریان می‌یابد و به محاذاۀ انقره[۳] و مـرعش میگـذرد و از جبـال دروب عبور می‌کند و تا سرزمین شام امتداد می‌یابد و آنگاه از عـین‌زربـه میگـذرد و از رود جیحـان دور میشـود و سپس بسوی شمال غربـی خمیـدگی مـی‌یابـد و سـرانجام نزدیـک مصیصـه و در بـاختر آن بـرود جیحـان می‌پیوندد[۴] و قسمتی از شهرهای الجزیره در جنوب که انحراف یا خمیدگی کوه لکام تا کـوه سلسـله بـر آن احاطه دارد واقع‌اند و بترتیب عبارتند از شهرهای رافقه[۵] و رقـه[۶] و حـران[۷] و سـروج[۸] و رهـا[۹] و نصـیبین[۱۰] و سمیساط[۱۱] و آمد[۱۲] این شهرها در دامنه کوه سلسله در پایان جهت شمال خاوری این بخش قرار دارنـد و از وسط این قطعه رود فرات و رود دجله میگذرد که از اقلیم پنجم خارج میشـوند و بـلاد ارمنسـتان را بسـوی جنوب می‌پیمایند تا از کوه سلسله میگذرند و آنگاه فرات از جهت باختری سمیساط و سروج عبور میکنـد و بخاور منحرف میشود و از نزدیک رافقه و رقه میگذرد و به بخش ششـم مـی‌رود و رود دجلـه از خـاور آمـد میگذرد و پس از اندکی بشرق منحرف میشود و داخل بخش ششم میگردد و در جانب باختری بخش ششـم این اقلیم بلاد جزیره[۱۳] و در سوی خاوری جزیره کشور عراق است که به جزیـره پیوسـته میباشـد و بسـوی خاور امتداد می‌یابد تا سرانجام بنزدیک آخر این بخش منتهی میگردد و در آنجا، در پایان عراق کوه اصفهان پدیدار میگردد که از جنوب این بخش فرود می آید و بسمت باختر انحـراف مییابـد و همینکـه بوسـط ایـن

۱- در چاپهای مصر «معرۀ» است.

۲- دسلان مینویسد: مصب جیحان در شمال شرقی سلوقیه، Seleucie، واقع است.

۳- Angora، در چاپهای مصر «معرۀ» است.

۴- دسلان مینویسد این دو رود بهم نمی‌پیوندند.

۵- در تمام چاپهای مصر و بیروت بغلط «رافضه» است ولی چنین شهری در کتب فرهنگ و جغرافیا دیـده نشـد بلکـه صـحیح «رافقه» است که در چاپ پاریس و ینی نیز چنین است. رجوع به نخبۀ الدهر دمشقی و منتهی الارب شود.

۶- نام چند شهر است و در اینجا مقصود رقه شام است.

۷- شهریست بشام در جزیره ابن عمر (منتهی الارب).

۸- (بفتح س)، شهریست نزدیک حران (منتهی الارب).

۹- (بضم ر) Edessa.

۱۰- (بفتح ن- کسر ب) شهر عظیمی است و آن مرکز دیار ربیعه است (اقرب الموارد).

۱۱- (بضم س- فتح م) در چاپهای مصر و بیروت «سمیاط» غلط است: Samosate.

۱۲- (بکسر م ولی بضم و فتح آن نیز روایت شده است)، Amida، رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

13 -La Mesopotamie.

بخش در پایان حد شمالی آن میرسد بسوی باختر میرود تا از بخش ششم خارج میشود و در همان جهت بکوه سلسله در بخش پنجم می‌پیوندد. و بخش ششم را بدو قطعه باختری و خاوری تقسیم میکند چنانکه جایگاه خارج شدن فرات از بخش پنجم در جنوب قطعه باختری است. و جایگاه خروج دجله از آن بخش در قسمت شمالی آنست. اما فرات همینکه ببخش ششم میرسد نخست از قرقیسیا[۱] میگذرد و در این ناحیه نهری از آن رو بشمال جدا میشود که در سرزمین جزیره جریان می‌یابد و در نواحی آن بزمین فرو میرود و چون فرات از قرقیسیا مسافت اندکی می‌پیماید بجنوب منحرف میشود و از نزدیک خابور[۲] تا غرب رحبه[۳] میگذرد و از اینجا نهری از آن جدا میشود که بسمت جنوب جاری میگردد و صفین در قسمت غربی آن باقی میماند آنگاه بسوی خاور منحرف میشود و بچندین شعبه منقسم میگردد که بعضی از آنها از کوفه و برخی از قصر ابن هبیرهٔ[۴] و جامعان[۵] میگذرند و همه آنها در جنوب این بخش بسوی اقلیم سوم جاری میشوند و در آنجا در خاور حیره و قادسیه بزمین فرو میروند. و رود فرات از رحبه به سمت مشرق از شمال هیت[۶] و از جنوب زاب[۷] و انبار[۸] میگذرد و آنگاه نزدیک بغداد در دجله فرو میریزد.

و اما رود دجله چون از بخش پنجم بدین بخش درآید به سمت خاور به محاذات کوه سلسله که بکوه عراق پیوسته است جریان می‌یابد و از شمال جزیره ابن عمر[۹] و همچنین از موصل[۱۰] و تکریت[۱۱] میگذرد و به حدیثهٔ[۱۲] منتهی میشود آنگاه به سوی جنوب انحراف می‌یابد و حدیثه و همچنین زاب کبیر و زاب صغیر در خاور آن باقی میماند و همچنان رو به جنوب از باختر قادسیه میگذرد تا ببغداد میرسد و با فرات در می آمیزد. سپس در سمت جنوب از باختر جرجرایا[۱۳] جریان می‌یابد تا از این بخش خارج میشود و به اقلیم سوم میرسد و در آنجا نخست شاخه‌ها و جویبارهایی از آن منشعب و پراکنده میگردد و سپس بهم می‌پیوندند و

۱- شهریست بر فرات (منتهی الارب).

۲- نهریست ما بین رأس عین و فرات و نهری شرقی دجله و موصل (منتهی الارب).

۳- نام چند جایگاه ورود و آب و چاه و هم دهی در برابر قادسیه و ناحیه‌ای میان شام و وادی القری است و در اینجا ظاهراً دیه برابر قادسیه مراد باشد.

۴- منسوب به یزید به عمر بن هبیرهٔ ... که آنرا هنگامی که از طرف مروان والی عراق شد بر فرات کوفه بنا کرده است رجوع به معجم البلدان شود.

۵- حله مزیدیه و آن شهریست بنا کرده صدقهٔ بن منصور بن دبیس بن مزید، بفتح م- ی، (منتهی الارب).

۶- شهریست بعراق (منتهی الارب).

۷- نام شهری در اندلس و در اینجا نام نهریست بموصل (منتهی الارب).

۸- بفتح همزه، نام چند ناحیه است و در اینجا مقصود نام شهری قدیم بعراقست (منتهی الارب).

۹- شهریست شمالی موصل که آب دجله آنرا از سه طرف محیط است بر شکل هلال (منتهی الارب).

۱۰- (بفتح م- کسر ص) شهریست و زمینی میان عراق و جزیره (منتهی الارب).

۱۱- (بفتح ت) نامیدند بتکریت که نام دختر وائل است (منتهی الارب).

۱۲- (بفتح ح- ث) موضعی است. (منتهی الارب).

۱۳- (بفتح ج- ج) موضعی است در عراق (منتهی الارب).

در همان ناحیه نزدیک عبادان[۱] در دریای فارس میریزد و سرزمین واقع در میان دو رود دجله و فرات را تا پیش از آنکه در بغداد بهم پیوسته شوند بلاد جزیره میخوانند و پس از دور شدن دجله از بغداد رود دیگری بدان می‌پیوندد که از شمال خاوری دجله می‌آید و روبروی خاوری بغداد به بلاد نهروان[۲] منتهی میگردد آنگاه بجنوب منحرف میشود و پیش از آنکه دجله به اقلیم سوم امتداد یابد با آن در می آمیزد. و میان این رود و کوه‌های عراق و ایران (اعاجم) شهر جلولاء[۳] و در سمت مشرق جلولاء نزدیک کوه شهرهای حلوان[۴] و صیمره[۵] دیده میشوند. و اما در قطعه غربی این بخش، کوهی پدیدار می‌گردد که از کوه ایران (اعاجم) آغاز میشود و بسمت مشرق امتداد می‌یابد تا به پایان این بخش میرسد و کوه مزبور را بنام شهرزور میخوانند و این کوه قطعه یاد کرده را بدو بخش تقسیم میکند. و در جنوب یکی ازین دو قطعه کوچک شهر خونجان واقع است که در شمال باختری اصفهان میباشد و این قطعه را ایالت بهلوس[۶] مینامند و در وسط آن شهر نهاوند و در شمال آن شهر شهرزور است که در قسمت شمال باختر نزدیک جایگاه تلاقی دو کوه واقع است. و دینور در خاور، نزدیک پایان این بخش است. و در قطعه کوچک دیگر قسمتی از بلاد ارمنستان است که مرکز آن مراغه میباشد و بخشی از کوه عراق را که روبروی آن است کوه برمه[۷] مینامند و این کوه مساکن اکراد است و زاب کبیر و صغیر که بر دجله میباشند در پشت این کوه واقع است. و در آخر این قطعه از جهت خاور بلاد آذربایجان است که از شهرهای آن تبریز و بیلقان[۸] میباشد و در زاویه شمال خاوری این بخش قطعه‌ای از دریای نیطش[۹] است که همان دریای خزر باشد و در قسمت جنوب و باختر بخش هفتم این اقلیم قسمت عمده ایالات بهلوس واقع است که از جمله شهرهای آن همدان و قزوین در آن ناحیه میباشد و بقیه بلاد بهلوس و از آن جمله شهر اصفهان در اقلیم سوم است و بر آن از جنوب کوهی احاطه یافته که از مغرب آن خارج میشود و به اقلیم سوم امتداد می‌یابد آنگاه کوه مزبور از بخش ششم انحراف پیدا میکند و به اقلیم چهارم میرسد و بقسمت شرقی کوه عراق میپیوندد چنانکه آنرا یاد کردیم. و قطعه خاوری

۱- (بفتح ع- تشدید ب) جزیره‌ایست محاط بدو شعبه دجله که در بحر فارس میریزند (منتهی الارب).

۲- (بفتح ن- ر) هم نام شهریست و هم نام سه ده است اعلا و اوسط و اسفل میان واسط و بغداد (منتهی الارب).

۳- (بفتح ج- ل) دهیست ببغداد بر یک منزل از خانقین و جنگ آن مشهور است (منتهی الارب).

۴- (بضم ح) نام دو شهر و دو ده است (منتهی الارب).

۵- (بفتح ص- م) شهریست نزدیک دینور (منتهی الارب).

۶- در چاپهای مصر و بیروت «هلوس» و در نسخ خطی «بلهوس» است. و بر حسب چاپ پاریس بلهوس، فهلوس یا فهله بمعنی پارتی قدیم است که آنرا پهلو نیز میخوانند (حاشیه دسلان).

۷- در چاپهای مصر «باریا» است.

۸- (بفتح ب- ل) شهریست نزدیک دربند (منتهی الارب).

۹- در فهرست نخبهٔ الدهر بحر «نیطس» مترادف با دریای طرابزنده یا اسود یا بحرالروس آمده است و یاقوت نیز دریای سیاه را «بنطس» میخواند و ابوریحان گوید: و بمیان معموره بزمین سقلاب و روس دریایی است نام او بنطس و مردمان ما او را طرابزنده خوانند (ص ۱۶۸، التفهیم) ولی دسلان بنقل از دساسی، de Sacy، و رینو، Reinaud، مینویسد: معمولا کلمه خزر بر دریای Caspienne اطلاق میشود ولی جغرافی دانان قدیم گاهی هم این نام را بر دریای سیاه اطلاق کرده‌اند.

بهلوس را احاطه کرده است و این کوهی که بر اصفهان محیط است از اقلیم سوم به جهت شمال فرود می آید و تا این بخش هفتم امتداد می‌یابد و در نتیجه از سوی خاور بلاد بهلوس را احاطه میکند و در اینجا بترتیب شهرهای کاشان و قم در دامنه آن واقع است و در نیمه راه امتداد خویش اندکی بباختر انحراف می‌یابد سپس دایره‌وار بر میگردد و بسمت شمال خاوری میرود تا در اقلیم پنجم نمودار میشود و در قسمت خاوری جایگاه انحراف و دور زدن آن شهر ری دیده میشود و از جایگاه انحراف آن کوه دیگری آغاز میگردد که بسمت باختر تا پایان این بخش امتداد می‌یابد و در آنجا در جنوب کوه شهر قزوین دیده میشود و از سوی شمالی کوه مزبور و جانب کوه ری که خط آنها با هم یکی شده است و هر دو بسوی شمال خاوری تا وسط بخش امتداد می‌یابند و از آنجا که به اقلیم پنجم منتهی میشوند، استان طبرستان آغاز میشود. این استان در میان کوه‌های یاد کرده و قطعه‌ای از دریای طبرستان واقع است. قطعه مزبور از اقلیم پنجم داخل این بخش میشود و قریب نیمی از باختر تا خاور آنرا فرا میگیرد. نزدیک کوه ری و در محل انحراف آن بباختر، کوه دیگری که بدان پیوسته است پدیدار می‌گردد که بسوی خاور امتداد می‌یابد در حالیکه اندکی بجنوب منحرف میشود و سرانجام داخل قسمت باختری بخش هشتم میشود و میان این کوه و کوه ری در نزدیک مبدأ آنها نواحی گرگان باقی میماند که در میان دو کوه واقعند و از آن جمله شهر بسطام است و در پشت این کوه قطعه‌ای از این بخش واقع است که بقیه فلات میان فارس و خراسان در آن دیده میشود و آن در مشرق کاشان است و در آخر آن نزدیک کوه مزبور شهر استرآباد واقع است و دامنه‌های آن کوه از جهت مشرق تا آخر این بخش نواحی نیشابور را تشکیل میدهد که متعلق به خراسان است و شهر نیشابور در جنوب کوه و قسمت خاوری فلات است که آنگاه مرو شاهجان در پایان این بخش میباشد و در شمال کوه و قسمت شرقی گرگان مهرگان و خازرون و طوس واقع است که پایان شرقی این بخش بشمار میروند و همه اینها در دامنه آن کوه میباشند و در شمال آنها بلاد نسا است و نزدیک زاویه شمال خاوری بخش بیابانهای نامسکونی بلاد مزبور را احاطه کرده است. و در بخش هشتم این اقلیم در سوی باختر رود جیحون دیده میشود که از جنوب بشمال میرود. و در ساحل باختری آن شهر زم[1] و آمل از نواحی خراسان و طاهریه[2] و جرجانیه از توابع خوارزم واقع است و زاویه جنوب غربی این بخش را کوه استراباد که در بخش هفتم پدیدار میگردد احاطه کرده، کوه مزبور در ناحیه غربی این بخش نمودار میشود و بر این زاویه احاطه می‌یابد و در همین زاویه بقیه بلاد هرات واقع است و این کوه از اقلیم سوم میان هرات و گوزگان میگذرد تا بکوه بتم می‌پیوندد، چنانکه آن را در آن اقلیم یاد کردیم. و در قسمت خاوری رود جیحون و جنوب این بخش نواحی

۱- در چاپ (ک) «رمم» و در چاپ (ب) و (ا) «رم» و در چاپ (پ) «زم» است (بفتح ز- تشدید م) در فهرست نخبهٔ الدهر چنین است: «زم» از نواحی بخارا بر ساحل جیحون.

۲- در تمام چاپها «ظاهریه» است ولی چنین شهری در کتب جغرافی نیست بلکه «طاهریه» صحیح است که در مراصد الاطلاع هم نام آن آمده است.

بخارا و آنگاه سعد است که حاکم‌نشین آنها سمرقند میباشد سپس نواحی اسروشنه دیده میشود و از جمله بلاد آن خجند میباشد که آخرین قسمت خاوری این بخش بشمار میرود و در شمال سمرقند و اسروشنه سرزمین ایلاق[۱] است آنگاه در شمال ایلاق سرزمین چاچ میباشد که تا پایان شرقی این بخش امتداد دارد و قطعه‌ای از بخش نهم را نیز فرا می‌گیرد، و در جنوب این قطعه بقیه سرزمین فرغانه واقع است از این قطعه‌ای که در بخش نهم واقع است رود چاچ خارج میشود که در بخش هشتم می‌گذرد تا سرانجام نزدیک محل خروج آن از شمال بخش هشتم به اقلیم پنجم، در رود جیحون میریزد و در سرزمین ایلاق رودی که از بخش نهم اقلیم سوم از مرزهای کشور تبت می آید بدان در می آمیزد و پیش از خارج شدن آن از بخش نهم رود فرغانه نیز بدان می‌پیوندد و در روبروی رود چاچ کوه جبراغون[۲] دیده میشود که از اقلیم پنجم آغاز میگردد و بسوی جنوب خاوری متوجه میشود تا بجانب بخش نهم بیرون میرود و بر سرزمین چاچ احاطه می‌یابد سپس در بخش نهم خمیدگی پیدا می‌کند و تا جنوب آن بخش بر چاچ و فرغانه که در آن بخش است احاطه مییابد و آنگاه در اقلیم سوم داخل میشود و میان رود چاچ و کناره این کوه در وسط این بخش نواحی فاراب است و میان آن شهر و سرزمین بخارا و خوارزم فلات خشکی واقع است و در زاویه این بخش از سمت شمال و خاور سرزمین خجند دیده میشود که شهرهای اسفیجاب و طراز در آن میباشد و در ناحیه باختری بخش نهم این اقلیم پس از سرزمین فرغانه و چاچ، در جنوب ناحیه خرلخ[۳] و در شمال سرزمین خلخ[۴] است و ناحیه کیماک سرتاسر خاور این بخش را فرا گرفته است و به بخش دهم تا کوه قوقیا پیوسته است که تا پایان خاوری این بخش امتداد می‌یابد و بر قطعه‌ای از ساحل دریای محیط قرار دارد و آن کوه یأجوج و مأجوج است و همه ملتهای ساکن این نواحی از طوایف ترکانند.

اقلیم پنجم: بیشتر بخش نخستین این اقلیم را، بجز قسمت کوچکی از جنوب و مشرق آن، آب فرا گرفته است زیرا دریای محیط در این جهت غربی در اقلیم‌های پنجم و ششم و هفتم نفوذ کرده و از دایره‌ای که در پیرامون کره زمین است در گذشته و بدرون آن پیشرفته است.

و آنچه در جنوب این بخش از بحر محیط بیرون از آب است قطعه مثلث شکلی است که به اندلس پیوسته میباشد و بقیه کشور مزبور در آن قطعه قرار دارد و دریا از دو سوی آنرا فرا گرفته مانند دو ضلع که بر زاویه مثلث احاطه یافته است و در آن قطعه از بقیه باختر اندلس منت‌میور[۵] است که نزدیک اول این

۱- در مشترک آمده که اقلیم ایلاق متصل به اقلیم چاچ است و فاصله‌ای میان آن دو نیست و ایلاق بکسر «همزه» و سکون «یا» پس از آنست. حاشیه ا. ه.

۲- جیراغون (ن. ل).

۳- خزلجیه (ن. ل).

۴- خلیجه (ن. ل).

۵- (بضم م اول- فتح م دوم) Monte Mayor و در چاپهای مصر بغلط «سعیور» است.

بخش از جنوب باختری بر ساحل دریا دیده میشود و شلمنکهٔ[۱] که در خاور آن واقع است و در شمال این شهر سمورهٔ[۲] و در خاور شلمنکهٔ ابله[۳] واقع است که آخر جنوب بخش بشمار میرود و سرزمین قستالیه[۴] در جانب خاوری آن واقع است که مشتمل بر شهر شقوبیه[۵] میباشد و در شمال آن قلمرو لیون[۶] و شهر برغشت[۷] واقع است، آنگاه در پشت این نواحی از جهت شمال سرزمین جلیقیه[۸] است که تا زاویه قطعه یاد کرده امتداد مییابد و در این ناحیه بر ساحل دریای محیط در آخر ضلع غربی مثلث مزبور شهر شنتیاقوب[۹] دیده میشود و این نام همانند کلمه یعقوب میباشد و در آن قطعه در خاور اندلس شهر تطیله[۱۰] است که نزدیک پایان جنوبی این بخش در خاور قستالیه واقع است و در شمال و خاور این نواحی شهر وشقه[۱۱] دیده میشود و باز در سمت شمال خاوری آن شهر بنبلونه[۱۲] واقع است و در باختر بنبلونه قسطاله[۱۳] دیده میشود و از آن پس ناجره[۱۴] میان این شهر و برغشت (بورگو) واقع میباشد. و در وسط این قطعه رشته کوه عظیمی بموازات دریا و ضلع شمال شرقی آن پدیدار می‌شود و نزدیک بنبلونه در جهت خاوری که یاد کردیم پیش از آنکه در جنوب و در اقلیم چهارم بدریای روم متصل شود بکناره این ضلع دریا می‌پیوندد و از جهت خاور برای کشور اندلس بمنزله مانعی میشود. و پیچ و خمهای آن مانند ابوابی برای کشور است که به نواحی غشکونیه[۱۵] (گاسکن) منتهی میشود و نواحی مزبور متعلق بملتهای فرنگ میباشد.

و از جمله شهرهای آن که از اقلیم چهارم بشمار میروند میتوان برشلونه (بارسلن) و اربونه را نام برد که بر ساحل دریای روم واقع‌اند و جرنده (ژیرن) و قرقشونه (کارکاسن) از جهت شمال در پشت آنها واقع است و آنچه از این ناحیه متعلق به این بخش پنجم است عبارت از: طلوشه[۱۶] (تولوز) میباشد که در شمال جرنده

۱- (بفتح ش- ل- م- ک) Salamanque سلمنه (ن. ل).

۲- (بفتح س- ر) Zamora.

۳- (بفتح همزه- ل) Abla در چاپهای مصر «ایله» است. دسلان مینویسد: در پنج میلی جنوب خاوری سلمنکه شهر ابله واقع است که از نواحی (Tormes) است و شاید این همان شهریست که ادریسی آنرا بنام «Alba» خوانده است.

۴- (بفتح ق) Castille.

۵- (بفتح ش- کسر ب- فتح ی مشدد) Ségovie «شقونیه» در چاپهای مصر درست نیست.

۶- (بکسر ل) Leon.

۷- (بضم ب- غ) Burgos.

۸- (بکسر ج- ل مشدد- ق- فتح ی مشدد) Calice.

۹- (بفتح ش- کسر ت) Santiago در چاپهای مصر «شنتیاقو» است.

۱۰- (بضم ت- فتح ط- ل) Todéla.

۱۱- (بضم و- فتح ق) Huesca.

۱۲- (بفتح ب- کسر- ب- فتح ن) Pampelune در چاپهای مصر «ینبلونه» است.

۱۳- (بفتح ق- ل) Estella.

۱۴- (بکسر ج- فتح ر) Najera یا Naxera «تاجره» در چاپهای مصر غلط است.

15 -Gascon.

۱۶- (بضم ط- فتح ش) Toulouse.

واقع است. و اما قسمت خشکی این بخش نخستین در جهت خاور قطعه‌ایست که بشکل مثلث درازیست و زاویه حاده آن از سمت خاور در پشت کوه برنات (پیرنه)[۱] واقع است.

و در این قطعه بر ساحل دریای محیط و بر نوک قطعه‌ای که کوه پیرنه بدان پیوسته است شهر بیونه[۲] دیده میشود. و در پایان این قطعه در جهت شمال شرقی این بخش سرزمین بیطو[۳] واقع است که بملتهای فرنگ متعلق است و تا آخر این بخش امتداد می‌یابد و در سمت غربی بخش دوم سرزمین غشکونیه واقع است. و در شمال آن (بیطو) (پواتو) و برغشت (بورگو)[۴] دیده میشود، چنانکه آنها را یاد کردیم.

و در شمال خاوری نواحی غشکونیه (گاسکن) خلیجی از دریای روم دیده میشود که بشکل دندانه در این بخش پیشرفتگی پیدا کرده (خلیج لیون)[5] و اندکی بسوی خاور انحراف یافته است و نواحی گاسکن در باختر این خلیج واقع شده است.

و در نوک شمالی این قطعه بلاد جنوه[۶] دیده میشود و در همان خط سیر در سمت شمال آن کوه منت جون (آلپ)[۷] میباشد. همچنین در جهت شمال کوه و بر همان خط سیر سرزمین برغونه[۸]است و در خاور خلیج جنوه (ژنه)[۹] که از دریای روم خارج میشود خلیج دیگری نیز از همان دریا خارج میشود و میان آن دو دماغه‌ای باقی میماند که از خشکی بدریا پیشرفته است[۱۰] و در جانب باختری آن بیش[۱۱] و در خاور آن روم بزرگ است که پایتخت پادشاه فرنگ و اقامتگاه پاپ بطرک[۱۲] اعظم آنان است. و در آن شهر بناهای با عظمت و هیاکل[۱۳] با شکوه و کنیسه‌های بسیار بزرگ وجود دارد که اخبار آنها معروفست و از شگفتی‌های آن رودی است که در وسط شهر از خاور بباختر روانست و کف رود از تخته‌ها و آجرهای مس مفروش است. و کنیسه

۱- Port یا (Pyrénee).

۲- (بفتح ب- ن) Bayonne «نیونه» در چاپهای مصر غلط است.

۳- (بفتح ب) Poitou «بنطو» در چاپهای مصر غلط است.

۴- مؤلف در اینجا برغشت را که قبلا یاد کرده با بورژکه شهر دیگری است یکی دانسته است در صورتی که برغشت یا Burgos بجز Bourges است (حاشیه دسلان).

5 -Lyon.

۶- (بکسر ج- فتح و) Génes ، Genova.

۷- (بضم م) Mont –Djoun «Les Alpes»)در چاپهای مصر «نیت جون» غلط است.

۸- (بضم ب و فتح ن) La Baurgagne.

۹- مؤلف در اینجا از دریای آدریاتیک گفتگو میکند (دسلان).

۱۰- این دماغه کشور ایتالیاست (دسلان).

11 -Pise.

۱۲- بطرک: در نزد مسیحیان رئیس اسقف‌ها است، معرب پاتیرارخوس (در یونانی) و معنای آن پدر بزرگ است و لقب رؤسای خاندانها پیش از طوفان بوده است. و ابراهیم و اسحاق و یعقوب را بطرک میگفته‌اند (اقرب الموارد)، Patrirch در تداول امروز.

۱۳- «هیکل» بمعنی بتکده و موضعی در صدر کنیسه بوده است که قربانیها را در آن میگذاشته‌اند ولی بعدها عبادتگاه مسیحیان را کنیسه و معبد مسلمانان را جامع و از آن بت‌پرستان را هیکل خوانده‌اند.

(کلیسیای) پطرس[1] و پولس[2] از حواریان در آن شهر واقع است و آرامگاه آنان در آن کنیسه است و در شمال بلاد روم مملکت انبرضیه[3] (لمباردی) است که تا آخر این بخش امتداد دارد و بر ساحل همان خلیج که در جنوب آن روم واقع است نواحی ناپل[4] در سوی خاوری آن دیده میشود که بشهر قلوریه[5] از ممالک فرنگ پیوسته است و در شمال آن قسمتی از خلیج بنادقه (ونیز)[6] از بخش سوم خارج میشود و داخل این بخش میگردد و این خلیج در جهت باختری و بموازات ساحل شمالی بخش دوم امتداد می‌یابد و تا یک سوم آن پیش میرود و بسیاری از بلاد بنادقه بر ساحل این خلیج واقع است[7] و شهرهای مزبور از جنوب آن میان خلیج و دریای محیط (دریای روم) داخل این بخش شده‌اند. و در جهت شمال نواحی انکلایه[8] دیده میشود که در اقلیم ششم واقع است. و در بخش سوم این اقلیم، از سوی باختر نواحی قلوریه (کالابر)[9] واقع است که در میان خلیج ونیز و دریای روم امتداد یافته است و یک بخش از قلمرو آن داخل اقلیم چهارم میشود و در آن مانند دماغه‌ای در میان دو خلیج که از دریای روم بسوی شمال جدا شده و داخل این بخش گردیده‌اند پیش میرود و در خاور کالابر، انکبرده[10] واقع است، و آن شبه جزیره‌ایست که میان خلیج ونیز و دریای روم امتداد می‌یابد و یک دماغه این بخش که به اقلیم چهارم و دریای روم میرود از سمت خاور بخلیج ونیز محدود است و این خلیج بسمت شمال میرود و سپس در محاذات انتهای شمالی این بخش بطرف باختر منحرف میشود.

و از مقابل آن کوه عظیمی از اقلیم چهارم خارج میشود و بموازات آن بسوی شمال امتداد می‌یابد و سپس در اقلیم ششم با یک دیگر بسوی مغرب منحرف میشوند تا بمقابل خلیجی که در سمت شمالی آنها در ناحیه انکلایه (آکیله) واقع است منتهی میشوند و این ناحیه بملتهای لمانیه[11] (آلمان) متعلق است، چنانکه یاد خواهیم کرد. و در سرتاسر مسافتی که این خلیج و رشته کوه بسوی شمال امتداد می‌یابند،

---

1 -Pierse.

2 -Paul.

۳- (بفتح همزه- کسر ب و ض- فتح ی) Lombardie «اقرنصیصه» و «افرنصیصه» در چاپهای مصر و بیروت غلط است.

4 -Naples.

۵- (بکسر ق- ل مشدد- فتح ر) Calabr.

6 -Venise.

۷- یعنی سواحل غربی آن (دسلان).

۸- (بفتح همزه- کسر ک- فتح ی) Aquilée.

۹- دماغه‌ای که نواحی کالابر (قلوریه) در آن واقع است میان خلیج تارانت Tarente و دریای تیرنین Tyrrhenienne واقع است (دسلان، ج ۱ ص ۱۵۲).

۱۰- انکبرده نام لمباردی Lombardie است ولی مؤلف در اینجا این کلمه را بر «بازیلیکات» Basilicate اطلاق کرده است. ناحیه نخست سرزمین باری Bari و قسمت دوم قلمرو اترانت Otrante است (دسلان ج ۱ ص ۱۵۲).

۱۱- (بضم ل) Allemand.

نواحی ونیز[۱] را میان خلیج و کوه میتوان مشاهده کرد، ولی همینکه خط سیر خلیج و کوه بسوی باختر متوجه شود آن وقت در میان آنها نواحی جرواسیا[۲] و سپس نواحی المانیه در پایان خلیج دیده میشود.

و در بخش چهارم این اقلیم قطعه‌ای از دریای روم است که از اقلیم چهارم بدان داخل شده است و تمام آن مضرس و بصورت دماغه‌هایی میباشد و بسوی شمال امتداد می‌یابد و میان هر دو دماغه خلیجی از دریا واقع است.

و در آخر جانب خاوری این بخش قطعه‌هایی از دریا وجود دارد و از آنجا خلیج قسطنطنیه بسوی شمال بیرون میرود چنانکه از این خلیج جنوبی خارج میشود و بسمت شمال میرود تا سرانجام به اقلیم ششم میرسد و از آنجا پس از اندکی بسمت خاور متوجه میشود تا بدریای نیطش (سیاه) در بخش پنجم و قسمتی از بخش چهارم، که پیش از بخش پنجم است، و برخی از بخش ششم اقلیم ششم میرسد، چنانکه یاد خواهیم کرد. و شهر قسطنطنیه در جانب خاوری این خلیج نزدیک پایان شمالی این بخش واقع است[۳].

و آن همان شهر بزرگیست که پایتخت قیاصره (پادشاهان روم) بوده است و در آن آثار ابنیه باشکوه و عظیمی دیده میشود که آنها را در تواریخ، بسیار یاد کرده‌اند.

و قطعه‌ای که میان دریای روم و خلیج قسطنطنیه واقع است از این بخش میباشد و در آن کشور مقدونیه قرار دارد که متعلق به یونانیان بوده است و نخست کشورداری آنان از آنجا آغاز شده است.

و در قسمت خاوری این خلیج تا آخر این بخش قطعه‌ای از سرزمین ناطوس[۴] است. و گمان میکنم در این روزگار ناحیه مزبور جزو متصرفات ترکمانان باشد و ابن عثمان در آنجا پادشاهی میکند و پایتخت او در آنجا شهر برصهٔ[۵] است و پیش از فرمانروایی ترکمانان متعلق بروم بوده است تا آنکه ملتهایی بر رومیان غلبه یافتند و سرانجام آن سرزمین بتصرف ترکمانان در آمد. و در قسمت باختری و جنوبی بخش پنجم این اقلیم سرزمین ناطوس است و در شمال آن تا آخر بخش بلاد عموریهٔ[۶] واقع است و در جانب خاوری این ناحیه رود قباقب[۷] است که در رود فرات می‌ریزد و آن از کوهی که در آن ناحیه واقع است سرچشمه میگیرد و بسمت جنوب میرود تا سرانجام پیش از آنکه فرات از این بخش به اقلیم چهارم برسد برود مزبور میپیوندد.

۱- مقصود البانی و دالماسی است. (Daimatie ,Albanie)

۲- (بکسر ج- س) Guerouacia که بجای کلمه کراوسی Croatie بکار میرود و بنا برین «حروایا» در چاپهای مصر غلط است.

۳- دسلان مینویسد: اگر مؤلف به نقشه ادریسی بدقت مینگریست میدید که شهر قسطنطنیه در ساحل غربی خلیج واقع است. ج ۱ ص ۱۵۵.

۴- در چاپهای مصر «باطوس» است ولی صحیح «ناطوس» میباشد که بگفته دسلان منظور آناطولی Anatolie است و وی بنقل از ادریسی مینویسد این کلمه بمعنی خاور است. ص 154 ج 1.

۵- در چاپهای مختلف «برصه» و «برصا» آمده است ولی دسلان مینویسد: امروز نام این شهر را بروسه «Brouce» مینویسند.

۶- (بفتح ع- کسر ر- فتح ی مشدد) Amoriuin.

۷- (بضم ق اول و دوم) شاید قره سو Cara Sou است (دسلان).

و در آنجا در سمت باختر رود فرات سرچشمه رود سیحان در پایان این بخش دیده میشود، آنگاه نهر جیحان در مغرب آن واقع است و هر دو رود به موازات آن روانند چنانکه در پیش یاد کردیم. و در خاور این جایگاه مبدأ رود دجله است که بموازات فرات جریان دارد تا در نزدیک بغداد در می آمیزد و در زاویه‌ای میان جنوب و خاور این بخش در پشت کوهی که رود دجله از آن آغاز میشود، شهر میافارقین واقع است. و رود قباقب که آنرا یاد کردیم این بخش را بدو قطعه تقسیم میکند: یکی در جهت جنوب غربی است که سرزمین ناطوس در آن واقع است، چنانکه گفتیم، و قسمت‌های پایین آن تا آخر شمال این بخش امتداد دارد و در پشت کوهی که رود قباقب از آن آغاز میشود سرزمین عموریه است، چنانکه یاد کردیم.

و قطعه دوم در جهت شمال شرقی است و بر ثلث قسمت جنوب آن سرچشمه دجله و فرات واقع است و در شمال آن بلاد بیلقانست که از پشت کوه قباقب بسرزمین عموریه پیوسته است و این قطعه پهناور است و در آخر آن نزدیک سرچشمه فرات بلاد خرشنه[1] واقع است و در زاویه شمال شرقی قطعه‌ای از دریای نیطش است که خلیج قسطنطنیه بدان منتهی میشود و در جنوب و باختر بخش ششم این اقلیم بلاد ارمنستان واقع است که در تمام نیمه غربی این بخش و تا آن سوی نیمه شرقی بیکدیگر پیوسته است و در جنوب و باختر آن شهر ارزن[2] واقع است و در شمال آن تفلیس و دبیل[3] واقعست و در خاور ارزن بترتیب شهرهای خلاط و بردعه و در جنوب آن، با انحراف بخاور، شهر ارمنیه است. و از اینجا نواحی ارمنستان بسوی اقلیم چهارم امتداد می‌یابد که در آن شهر مراغه دیده میشود که در ناحیه شرقی کوه اکراد موسوم به برمه[4] واقع است و ذکر آن در بخش ششم اقلیم چهارم گذشت. و نواحی ارمنستان در این بخش و در اقلیم چهارم که پیش از این اقلیم است از جانب خاور هم مرز آذربایجانست و پایان شرقی آذربایجان در این بخش نواحی اردبیل است که بر قطعه‌ای از دریای طبرستان واقع است و این قطعه از بخش هفتم در ناحیه شرقی این بخش پیشرفتگی پیدا کرده است و آنرا دریای طبرستان مینامند و بر آن دریا از جهت شمال درین بخش قطعه‌ای از بلاد خزر است که اهالی آن ترکمانند و از آخر این قطعه دریا در شمال کوههایی آغاز میشود که بیکدیگر پیوسته‌اند و این کوه‌ها بر سمت باختر تا بخش پنجم امتداد دارند و از آن بخش میگذرند و در حالیکه متوجه و محیط بر شهر میافارقین‌اند سرانجام نزدیک آمد به اقلیم چهارم میروند و بکوه سلسله در قسمتهای شمال شام می‌پیوندند، و از آنجا چنانکه یاد کردیم بکوه لکام متصل میشوند. و در میان این کوههای شمالی در این بخش گردنه‌هایی وجود دارد و بمنزله باب‌هایی میباشند که به دو سمت منتهی میشوند و در سمت جنوبی آن نواحی ابواب (دربند) است که در خاور به دریای طبرستان متصل است و بر

۱- «خرشنه» بقول صاحب منتهی الارب شهریست بروم. و «حرشنه» در بعضی چاپها غلط است.

۲- اردن (ن. ل).

۳- اردبیل (ن. ل).

۴- ارمی (ن. ل).

ساحل این دریا از شهرهای یاد کرده شهر باب الابواب (دربند) است و بلاد ابواب از ناحیه جنوب باختری به شهر ارمینیه متصل‌اند و میان آنها و شهرهای جنوبی آذربایجان، در خاور، نواحی اران[۱] است که بدریای طبرستان پیوسته میباشد. و در شمال این کوهها قطعه‌ای از این بخش دیده میشود. که در باختر آن مملکت سریر[۲] است و این مملکت در زاویه شمال غربی کوههای مزبور واقع است. و در سرتاسر زاویه این بخش نیز قطعه‌ای از دریای نیطش دیده میشود که خلیج قسطنطنیه بدان منتهی می‌گردد و ذکر آن گذشت.

و بر این قطعه از دریای نیطش کشور سریر احاطه دارد و از شهرهای آن بر ساحل دریای مزبور طرابزنده[۳] واقع است.

و نواحی سریر میان کوه ابواب و پایان شمالی این بخش بیکدیگر پیوسته هستند تا سرانجام در شرق بکوهی منتهی میشوند که نواحی مزبور را از سرزمین خزر جدا میسازد و نزدیک آخر آن بلاد شهر صول واقع است و در پشت این کوه سد مانند، قطعه‌ای از سرزمین خزر دیده میشود که بزاویه شمال خاوری این بخش میان پایان شمالی آن و دریای طبرستان منتهی میگردد.

و سرتاسر جهت باختری بخش هفتم این اقلیم را دریای طبرستان فرا گرفته و قطعه‌ای از جنوب این دریا به اقلیم چهارم داخل میشود، چنانکه در آن اقلیم یادآور شدیم، که بلاد طبرستان و کوههای دیلم تا قزوین بر ساحل این قطعه واقع است و در جانب باختری این قطعه دریا قطعه کوچک دیگری بدان پیوسته است که در بخش ششم اقلیم چهارم واقع میباشد و در شمال همین قطعه قطعه‌ی دیگری بدان می‌پیوندد. که در خاور بخش ششم واقع است و از این بخش قطعه‌ای نزدیک زاویه شمال غربی این دریا بیرون از آب باقی میماند که رود اتل[۴] در آن بدریا می‌ریزد، و از این بخش در ناحیه خاور قطعه‌ای بیرون از آب باقی میماند که از چادرگاههای گروهی از ترکان موسوم به غز بشمار میرود [و این طایفه را خزر نیز مینامند و این نام بر حسب عقیده کسانی است که می‌پندارند کلمه خزر در تعریب تغییر یافته و حرف «خ» به «غ» تبدیل شده و حرف «ر» از آن حذف گردیده است][۵] و کوهی از جهت جنوب بر آن احاطه می‌یابد که از بخش هشتم داخل میشود و بسوی باختر تا نزدیک وسط آن بخش امتداد می‌یابد و سپس بشمال منحرف میشود تا با دریای طبرستان تلاقی میکند و بر دریای مزبور احاطه مییابد و با آن امتداد پیدا میکند تا به بقیه آن دریا که در اقلیم ششم واقع است میرسد، سپس کناره دریا انحراف می‌یابد و کوه نیز پیچ میخورد و آنگاه از دریا جدا میشود و در اینجا آنرا کوه سیاه می‌نامند و جهت آن بسوی باختر تغییر میکند و همچنان در آن سوی امتداد می‌یابد تا به بخش ششم اقلیم ششم میرسد، آنگاه به سمت جنوب باز میگردد تا به بخش ششم

۱- زاب (ن. ل).

۲- «سریر» در شمال قفقاز و در مغرب دربند واقع بوده است (دسلان ص ۱۵۶ ج).

۳- (به کسر ب- ضم ز- فتح د) طرابوزان Trébizonde (اطرابریده) در چاپهای مصر غلط است.

۴- نام قدیم رود ولگا «Volga» است و در بعض چاپها «اثل» است.

۵- عبارت داخل کروشه از ترجمه دسلان نقل شد و وی آنرا از نسخه‌ای خطی ترجمه کرده است.

اقلیم پنجم منتهی میشود و این قسمت همان رشته‌ایست که در این بخش کشور سریر را از سرزمین خزران جدا میکند و سرزمین خزران در بخش ششم و هفتم پیوسته به کناره‌های کوه سیاه میباشد، چنانکه خواهد آمد. و سرتاسر بخش هشتم این اقلیم (پنجم) را چادرگاههای غزها تشکیل میدهد که از طوایف بادیه‌نشین ترک بشمار میروند و در جهت جنوب غربی این بخش دریاچه خوارزم (آرال)[1] واقع است که رود جیحون در آن میریزد و گرداگرد دریاچه مزبور سیصد میل است و رودهای بسیاری نیز از سرزمینی که چادرگاههای غزانست در آن فرو میریزد و در جهت شمال شرقی آن دریاچه غرگون[2] واقع است که گرداگرد آن چهارصد میل و آب آن شیرین است. و در ناحیه شمالی این بخش کوه مرغار دیده میشود که بمعنی کوه برف میباشد[3] زیرا همواره مستور از برف است و هیچگاه برف آن آب نمیشود و کوه مزبور به آخر این بخش متصل است. و در جنوب دریاچه غرگون کوهی از سنگ خارا بنام غرگون دیده می‌شود که هیچ گیاهی در آن نمیروید و دریاچه غرگون را بنام همین کوه نامگذاری کرده‌اند. و رودهای بی‌شماری از کوه غرگون و کوه مرغار که در شمال دریاچه واقع است بسوی آن سرازیر میشود و از دو سوی در آن میریزد. و در بخش نهم این نواحی ازکش[4] واقع است که متعلق بترکان میباشد. کشور مزبور در باختر بلاد غز و خاور نواحی کیماک دیده میشود. و از جهت خاور در آخر بخش، کوه قوقیا که بر ممالک یأجوج و مأجوج محیط است بر این ناحیه احاطه می‌یابد. این کوه در اینجا از جنوب به شمال امتداد می‌یابد تا در ابتدای خروج از بخش دهم خمیدگی پیدا می‌کند و پیش از پایان بخش دهم اقلیم چهارم منحرف میگردد و داخل این بخش (دهم) می‌شود و بر دریای محیط مشرف می‌گردد و تا پایان شمالی بخش امتداد می‌یابد.

سپس بسوی باختر بخش دهم اقلیم چهارم منحرف میشود و کمتر از نصف آن بخش را فرا میگیرد و از آغاز آن اقلیم تا اینجا بر بلاد کیماک احاطه می‌یابد. آنگاه ببخش دهم اقلیم پنجم داخل میشود و تا پایان غربی آن بخش امتداد می‌یابد. و در طرف جنوب کوه در این بخش قطعه درازی باقی مانده که بسوی باختر امتداد می‌یابد و پیش از انتهای نواحی کیماک قرار دارد سپس به سوی خاوری و جهت بالای (جنوب) بخش نهم میرود و پس از آنکه اندکی امتداد می‌یابد بسمت شمال منحرف میشود.

و بر همان جهت تا بخش نهم اقلیم ششم امتداد می‌یابد و در اینجا سدی است که درباره آن گفتگو خواهیم کرد. و از این بخش قطعه‌ای باقی میماند که کوه قوقیا نزدیک زاویه شمال شرقی بخش بر آن احاطه یافته و امتداد آن بسوی جنوبست و قطعه مزبور بخشی از بلاد یأجوج و مأجوج را تشکیل میدهد و در بخش دهم این اقلیم سرزمین یأجوج و مأجوج است که در سرتاسر آن بخش بهمدیگر متصل است و بجز قطعه‌ای

1 -Aral.

۲- عرعون (ن. ل).

۳- (بضم م) دسلان مینویسد: غار در ترکی بمعنی برف است ولی کلمه «مر» mer یا «مر» mor در آن زبان وجود ندارد.

۴- ارکس (ن. ل).

از دریای محیط که قسمتی از نواحی شرقی بخش را از جنوب تا شمال فرا گرفته است و جز قطعه‌ای که وقتی قوقیا از آن میگذرد آنرا از جهت جنوب و غرب جدا میکند بقیه آن بخش سرزمین یأجوج و مأجوج را تشکیل میدهد و خدای سبحانه و تعالی داناتر است.

اقلیم ششم: بیش از نیمی از بخش نخستین آنرا دریا فراگرفته و بعلت رسیدن آب به قسمتی شرقی بخش در ضمن دور زدن دریا یک خمیدگی بسوی شمال پدید می آید و سپس در امتداد ناحیه شرقی بجنوب پیش میرود و پس از آنکه اندکی امتداد می‌یابد در نزدیکی ناحیه جنوبی منتهی میشود. و بدین گونه قطعه‌ای از خشکی در این بخش نمودار میگردد که مانند دماغه‌ای در میان دو خلیج از دریای محیط در زاویه جنوب شرقی آن پیش رفته است.

سرزمین مزبور از درازا و پهنا وسعت می‌یابد و سرتاسر نواحی برتانی[۱] را تشکیل میدهد و در مدخل این دماغه میان دو خلیج و در زاویه جنوب شرقی این بخش نواحی صیس[۲] واقع است که ببلاد بیطو (پواتو) که آنرا در بخش اول و دوم اقلیم پنجم یاد کردیم متصل میباشد. و در بخش دوم این اقلیم دریای محیط از باختر و شمال آن پیشرفته است. قسمت باختری آن قطعه مستطیلی را تشکیل میدهد که بیشتر نیمه شمالی آن در خاور سرزمین بریتانیا (برتانی) که در بخش نخستین واقع است قرار دارد و قطعه دیگر در شمال بدان می‌پیوندد و از باختر بخاور بخش امتداد می‌یابد و در نیمه باختری بخش این خلیج کمی وسعت مییابد و در همین جایگاه قطعه‌ای از جزیره انکلترا[۳] (انگلستان) در آن واقع است و آن جزیره‌ای بزرگ و پهناور است و مشتمل بر شهرهای بسیار میباشد و کشور توانایی را تشکیل میدهد و بقیه جزیره مزبور در اقلیم هفتم است و در جنوب این خلیج و جزیره آن، در نیمه غربی این بخش نواحی نرمندی[۴] و کشور افلاندس[۵] دیده میشود که بدان پیوسته‌اند سپس کشور افرنسیه (فرانسه)[۶] در جنوب باختر این بخش و بلاد (برغوینه)[۷] در خاور آن واقع است و تمام این کشورها متعلق به ملتهای فرنگ است و کشور المانیان[۸] در نیمه خاوری این بخش میباشد، چنانکه در جنوب آن، نواحی انکلایه (آکیله) و در شمال بلاد برغونیه (برگون) و آنگاه سرزمین لهرنکه[۹] و شظونیه[۱۰] (ساکس) دیده میشود. و بر ساحل قطعه‌ای از دریای محیط که زاویه

---

1 -la Bretagne.

۲- Séis (Seéz) در چاپهای مصر «صاقس» است.

۳- انکلطرا (ن. ل) Angleterre.

۴- در چاپهای مصر «ارمندیه» است ولی صحیح «نرمندیه» است Normandie.

۵- Flandre در چاپهای مصر «افلادش» است.

6 -France.

7 -Bourgogne.

8 -Allemads.

۹- (بضم ل- کسر ر- فتح ک) Lorraine در چاپهای مصر «لهویکه» درست نیست.

۱۰- (بفتح ش) Saxonia' la Saxe در چاپهای مصر «شطونیه» غلط است.

شمال شرقی این بخش را فرا گرفته است سرزمین افریزهٔ[۱] واقع است که تمام آن متعلق به اقوام لمانی (آلمانی) است و در جنوب قسمت باختری بخش سوم این اقلیم ناحیه بوامیه[۲] (بوهم) و در شمال آن کشور شظونیه واقعست. و در قسمت خاوری بخش، کشور انکریه (هنگری)[۳] در جنوب و نواحی بلونیه[۴] (پلونی) در شمال است که سلسله کوه بلواط[۵] (کارپات) میان دو کشور مزبور حایل میشود این کوه از بخش چهارم بدین بخش داخل میشود و آنگاه به سمت غرب با انحراف بشمال میگذرد تا به نواحی شظونیه پایان نیمه غربی این بخش (سوم) منتهی میشود و در آنجا پایان می‌یابد. و در ناحیه جنوب بخش چهارم سرزمین جثولیهٔ[۶] دیده میشود و در زیر آن ناحیه بطرف شمال کشور روسیه واقع است و کوه بلواط نواحی مزبور را از آغاز مغرب بخش از یک دیگر جدا میکند تا اینکه در نیمه خاوری متوقف میشود و در خاور کشور جثولیه نواحی جرمانیه (ژرمن) دیده میشود. و در زاویه جنوب شرقی آن، سرزمین قسطنطنیه و مرکز آن در آخر خلیجی است که از دریای روم خارج میشود و نزدیک ریزشگاه آن در دریای نیطش واقع است و از این رو قطعه کوچکی از دریای نیطش در قسمت‌های جنوب شرقی این بخش واقع میشود که به خلیج می‌پیوندد و میان آن دو در همان زاویه شهر مسناهٔ[۷] واقع میباشد.

و در بخش پنجم اقلیم ششم و در ناحیه جنوبی نزدیک دریای نیطش قطعه مزبور در آخر بخش چهارم بخلیج متصل میشود و از همان جهت خلیج بسوی مشرق امتداد می‌یابد و از تمام این بخش و قسمتی از بخش ششم بطول هزار و سیصد میل از مبدأ در عرض ششصد میل میگذرد. و در پشت این دریا در ناحیه جنوبی این بخش دشت مستطیلی است که از باختر بخاور آن میگذرد و در باختر آن شهر هرقلیه[۸] بر ساحل دریای نیطش دیده میشود که بسرزمین بیلقان از اقلیم پنجم پیوسته است و در خاور آن نواحی لانیه[۹] است که پایتخت آن سینوبلی[۱۰] بر ساحل دریای نیطش است و در شمال دریای نیطش در قسمت باختری این بخش سرزمین برجان[۱۱] (بلغار) و در جهت خاوری آن کشور روسیه است و همه آنها بر ساحل

۱- (بکسر همزه- فتح ز) laFrise «افریره» در چاپهای مصر غلط است.

۲- در یک چاپ «مراتیه» و در چاپهای دیگر «یوامیه» است ولی صحیح «بوامیه» است که ادریسی نیز آنرا بکار برده و به اصل کلمه Boheme نزدیک‌تر است (حاشیه دسلان، ص ۱۹۰).

۳- (بضم همزه) Hongrie «انکویه» در چاپهای مصر درست نیست.

۴- (بضم ب) Pologne.

۵- (بکسر ب) Carpathe.

۶- (بکسر ج) Servie.

۷- در چاپهای مصر «مسنیناهٔ» است ولی دسلان آنرا بدین صورت آورده است: Mesnat.

۸- (بکسر ه- فتح ر- فتح ی) Heraclee «هرقلیله» در بعض چاپهای مصر غلط است.

۹- Alain «لاتیه» در بعض چاپها درست نیست.

۱۰- (بضم ب) Sinope «سوتلی» در بعض چاپها غلط است.

۱۱- (بضم ب) Bulgare «ترخان» در چاپهای مصر غلط است.

این دریا هستند و کشور روسیه درین بخش بر سمت شرقی کشور برجان (بلغار) و در بخش پنجم اقلیم هفتم بر سمت شمالی آن و در بخش چهارم این اقلیم بر سمت غربی آن محیط است. و در قسمت باختری بخش ششم بقیه دریای نیطش است که اندکی به شمال منحرفست. و میان این دریا و پایان شمالی این بخش بلاد قمانی[1] واقع است و در جنوب دریای مزبور در حالیکه بمقدار انحراف دریا بسوی شمال وسعت میابد بقیه نواحی لانیه دیده میشود که پایان جنوبی آن در بخش پنجم واقع است و در ناحیه شرقی این بخش محل اتصال سرزمین خزر واقع است و در خاور آن سرزمین برطاس است و در زاویه شمال شرقی این بخش سرزمین بلغار و در زاویه جنوب شرقی آن سرزمین بلجر[2] واقع است و در اینجا رشته‌ای از سیاه کوه از آن میگذرد و این رشته پس از آن همراه دریای خزر ببخش هفتم منحرف میشود و پس از جدا شدن از دریا بسوی باختر میرود و بنابراین از این بخش میگذرد و در بخش ششم اقلیم پنجم داخل میشود و در آنجا بکوه ابواب میپیوندد و از آنجا ناحیه بلاد خزر در دامنه آن دیده میشود. و در ناحیه جنوبی بخش هفتم این اقلیم ناحیه‌ایست که سیاه کوه پس از جدا شدن از دریای طبرستان از آن میگذرد و آن قطعه‌ای از سرزمین خزر است که تا آخر این بخش در جهت غربی امتداد دارد و در خاور آن قطعه‌ای از دریای طبرستان است که این کوه از خاور و شمال آن میگذرد. و در پشت کوه سیاه در ناحیه شمال غربی سرزمین برطاس واقع است و در ناحیه شرقی این بخش سرزمین بسجرت[3] و بجناک[4] واقع است و مردم این ممالک از ملتهای ترک‌اند. سرتاسر ناحیه جنوبی بخش هشتم سرزمین خلخ[5] را تشکیل میدهد که متعلق بترکان میباشد و در ناحیه شمال غربی آن سرزمین منتنهٔ[6] واقع است و در خاور سرزمینی که میگویند یأجوج و مأجوج شهرهای آنرا پیش از بنیان نهادن سد ویران ساخته‌اند، سرچشمه رود اتل (ولگا) در همین سرزمین منتنهٔ واقع است. این رود از بزرگترین رودهای جهان بشمار میرود و مجرای آن در بلاد ترک و مصب آن در دریای طبرستان است که در بخش هفتم اقلیم پنجم واقع است. رود مزبور دارای پیچ و خمهای بسیاری است و آن از کوهی در سرزمین منتنهٔ بیرون می آید و مبدأ آن عبارت از سه چشمه است که هر سه در یک رود گرد می آیند، آنگاه رود مزبور به سمت باختر تا آخر بخش هفتم این اقلیم میگذرد و سپس بسمت شمال منحرف میشود تا به بخش هفتم اقلیم هفتم میرسد و در کناره آن میان جنوب و باختر جریان می‌یابد پس از آن در بخش

۱- (بضم ق) Coman.

۲- (بکسر ب ل- ج) بلجر (ن. ل).

۳- (بکسر ب- ج) باشکر Bachkir، «شحرب» و «سحرب» و «بحرق» در چاپهای مختلف غلط است.

۴- در تمام چاپها بجز چاپ (پ) «یخناک» است ولی صحیح «بجناک» یا «بجناکیه» است «les Petchenègues» (فهرست نخبهٔ الدهر). و در ص ۱۰ مسالک الممالک اصطخری و حدود العالم و التفهیم و صورهٔالارض ابن حوقل نیز «بجناکیه» است.

۵- «جولخ» و «خولخ» و «خرلخ» در چاپهای مختلف صحیح نیست.

۶- بدبو، Terre Puante.

ششم اقلیم هفتم نمودار میشود و قدری بسوی مغرب میرود سپس دوباره بسوی جنوب منحرف میشود و ببخش ششم اقلیم ششم باز میگردد و از آن نهری منشعب میشود که بسوی مغرب میرود و در این بخش در دریای نیطش میریزد، و اما رود اتل[۱] از آن پس از قطعه‌ای میان شمال و خاور در نواحی بلغار میگذرد و آنگاه به بخش هفتم اقلیم ششم میرسد سپس بار سوم بسوی جنوب منحرف میشود و در کوه سیاه[۲] نفوذ میکند و از بلاد خزر میگذرد و در بخش هفتم اقلیم پنجم نمودار میشود و در اینجا در قطعه‌ای ازین بخش نزدیک زاویه جنوب غربی در دریای طبرستان میریزد. و در سوی غربی بخش نهم این اقلیم بلاد خفشاخ واقع است که متعلق به ترکان میباشد و آنها را قفجاق (قبچاق) نیز میگویند و نواحی ترکش[۳] نیز در همانجا واقع است و در خاور آن ناحیه بلاد یأجوج[۴] است که کوه قوقیای[۵] محیط میان آنان و ترکان فاصله شده است، چنانکه ذکر آن گذشت. این کوه از دریای محیط در خاور اقلیم چهارم آغاز میشود و با همان دریا تا آخر قسمت شمالی آن اقلیم امتداد می‌یابد و در حالی که بسمت شمال غربی می‌رود از آن جدا می‌شود تا داخل بخش نهم اقلیم پنجم می‌گردد، آنگاه بجهت امتداد نخستین خود باز میگردد تا از سمت جنوب بشمال با انحراف بباختر داخل بخش نهم این اقلیم میشود و در وسط آن در اینجا سدی است که آنرا اسکندر بنیان نهاده است. آنگاه بر همان سمت به اقلیم هفتم میرود و ببخش نهم آن میرسد و سپس در آن بخش بجنوب میگذرد تا در شمال دریای محیط نمودار میشود سپس از آنجا در امتداد همان دریا بسمت باختر منحرف می‌گردد تا ببخش پنجم اقلیم هفتم میرسد و در آنجا بقطعه‌ای از قسمت غربی دریای محیط ملحق میشود و در وسط این بخش نهم چنانکه گفتیم سدی است که اسکندر آنرا بنا کرده است و خبر صحیح آن در قرآن آمده است[۶] و عبدالله بن خرداد به در کتاب جغرافی خود یاد کرده است که الواثق در خواب دید که سد باز شده است و در نتیجه با حالی وحشت زده بیدار میشود و سلام ترجمان[۷] را بدان سوی میفرستد و او پس از آگاهی بر این امر خبر و وصف آن را در ضمن حکایت درازی می آورد که نقل آن در اینجا از موضوع کتاب ما خارج است و در بخش دهم این اقلیم سرزمین مأجوج است که تا پایان این پخش امتداد دارد. این بلاد در این بخش بر ساحل قطعه‌ای از دریای محیط است که از خاور و شمال آنرا احاطه کرده است قطعه مزبور در جهت شمال مستطیل و در جهت شرق قدری پهناور است.

۱- در معجم البلدان نیز «اتل» بکسر همزه و ت بر وزن ابل ضبط شده است.

۲- سیاه، شیاه (ن. ل).

۳- ترکس. سرکس (ن. ل).

۴- ماجوج (ن. ل).

۵- (پ).

۶- رجوع قوفایا به آیات ۹۲، ۹۳ و ۹۴ و ۹۵ سوره کهف شود.

۷- سلامهٔ ترجمان (پ).

اقلیم هفتم: دریای محیط از جهت شمال تا وسط بخش پنجم که بکوه قوقیا متصل است سرتاسر این اقلیم را فرا گرفته و کوه قوقیا همان است که گفتیم بر نواحی یأجوج و مأجوج احاطه دارد.

بنابراین بجز قسمتی از جزیره انکلترا[۱] (انگلستان) که بیرون از آب است بخش نخستین و دوم این اقلیم در زیر آب واقع شده است و بیشتر آن قسمت هم در بخش دوم است.

و در بخش نخستین تنها کناره‌ای از آن دیده میشود که بسوی شمال منحرف است و بقیه آن با قطعه‌ای از دریا که دایره‌وار بر آن محیط است در بخش دوم اقلیم ششم واقع است و این قسمت را در آنجا یاد کردیم.

و میان این جزیره و خشکی گذرگاهی وجود دارد که عرض آن دوازده میل است، و در پشت این جزیره در ناحیه شمال بخش دوم جزیره رسلانده[۲] واقع است که طول آن از باختر بخاور است.

و بیشتر بخش سوم این اقلیم نیز در آب فرو رفته است بجز قطعه مستطیلی در جنوب آن که در قسمت خاوری پهناور میشود و همین قسمت محل پیوستگی این بخش به سرزمین فلونیهٔ (پلونی)[۳] میباشد چنانکه ذکر آن در بخش سوم اقلیم ششم گذشت و یادآور شدیم که آن سرزمین در شمال آن است، و در قطعه‌ای از دریا که این بخش را فراگرفته است و بخصوص در جانب غربی آن بصورت قسمت مستدیر پهناوریست[۴] این قسمت از بابی که در جنوب آنست بخشکی متصل میشود و این باب ببلاد فلونیهٔ (پلونی) منتهی میگردد.

و جزیره (یا شبه جزیره) برقاغهٔ[۵] (نروژ) در شمال آنست که در جهت شمال از باختر بخاور کشیده شده است و قسمت شمال بخش چهارم این اقلیم را سرتاسر دریای محیط فراگرفته ولی جنوب آن بیرون از آبست. و سرزمین فیمازک[۶] متعلق بترکان در باختر آن واقع است و در خاور آن بلاد طبست[۷] و آنگاه سرزمین رسلانده[۸] واقع است که تا آخر خاور بخش امتداد مییابد و این ناحیه پیوسته پر برف و یخبندان است و عمران در آن اندک است.

۱- انکلطرهٔ، انکلترا (ن. ل).

۲- (بکسر «ر») دسلان مینویسد: در نقشه‌های قدیم رسلانده در شمال اکس Ecosse یا اسکوسیه واقع است که شبه جزیره کوچکی را نشان میدهد همچنانکه ادریسی ایرلند را غزلنده نامیده میتوان بر همان قیاس رسلانده را ایسلاند L' Lislande دانست.

۳- همان بلونی «Pologne» است.

۴- این جزیره دانمارک (Danemark) است (دسلان، بنقل از ادریسی حاشیه ص ۱۶۴ ج ۱).

۵- در چاپهای مختلف «برعاقبهٔ» و «بوقاعه» و «برقاغه» آمده است ولی صحیحتر صورتی است که ادریسی بدینسان: «نرباغه» (بضم ن- فتح غ) آورده و با نروژ Norwege تطبیق می‌شود.

۶- در ادریسی «فیمازک» در چاپهای مصر «قیمازک» است.

۷- (بفتح ط- کسر- س) و در بعضی چاپها «طست» است و دسلان مینویسد: شاید منظور شهر Taasthus در فنلاند است.

۸- Reslanda، دسلان مینویسد: در نقشه‌های قدیم Leslanda است و شاید منظور استونی I, Esthonie است.

و سرزمین مزبور در بخش چهارم و پنجم اقلیم ششم به روسیه متصل است و کشور روسیه در ناحیه غربی بخش پنجم این اقلیم واقع است و چنانکه در پیش یاد کردیم در شمال بقطعه‌ای از دریای محیط منتهی میشود که بکوه قوقیا پیوسته است.

و ناحیه خاوری این بخش محل پیوستگی سرزمین قمانی[۱] است که بر قطعه کنار دریای نیطش از بخش ششم اقلیم ششم واقع است و بدریاچه طرمی[۲] منتهی میشود که از این بخش بشمار میرود.

و آب این دریاچه شیرین است و رودهای بسیاری از کوههای جنوب و شمال بدان سرازیر میشود. در شمال ناحیه خاوری این بخش سرزمین بناریه[۳] است که متعلق بترکان[۴] میباشد و تا آخر این بخش امتداد مییابد.

و ناحیه جنوب غربی بخش ششم محل پیوستگی آن به بلاد قمانی است و در وسط این ناحیه دریاچه غنون[۵] دیده میشود که آب آن شیرین است و از کوههای نواحی خاوری رودهایی بدان میریزد، ولی دریاچه مزبور بسبب شدت سرما بجز مدت اندکی از فصل تابستان پیوسته منجمد است و در خاور بلاد قمانی کشور روسیه واقع است که آغاز و مبدأ آن در ناحیه شمال شرقی بخش پنجم اقلیم ششم بود. و در زاویه جنوب خاوری این بخش بقیه سرزمین بلغار[۶] واقع است که مبدأ و آغاز آن در ناحیه شمال خاوری بخش ششم اقلیم ششم است و در وسط این قطعه که از سرزمین بلغار بشمار میرود محل پیچ و خم رود اتل (ولگا) دیده میشود که نخستین خمیدگی آن بجنوب است چنانکه در پیش یاد کردیم و در آخر ناحیه شمالی این بخش کوه قوقیا است که از باختر بخاور بخش متصل است.

و در باختر بخش هفتم این اقلیم بقیه سرزمین بجناک دیده میشود که متعلق بترکان میباشد و مبدأ آن در ناحیه شمال شرقی بخش ششم همین اقلیم و ناحیه جنوب باختری این بخش بود که از بالای اقلیم ششم بدان وارد میشود. و در ناحیه خاوری بخش بقیه نواحی بسجرت (باشگیر) و سپس دنباله سرزمین منتنهٔ است که تا آخر خاور بخش امتداد دارد و در آخر بخش از جهت شمال کوه قوقیای محیط واقع است که از باختر بخاور آن متصل است. و در جنوب باختری بخش هشتم این اقلیم محل پیوستگی سرزمین

۱- (بضم ق).

۲- ظرمی (ن. ل).

۳- در یک چاپ بجای «بناریه» «تاتار» و در چاپ دیگر «بلغار» است و دسلان از روی نقشه ادریسی این کلمه را تصحیح کرده است.

۴- ترکمان (ن. ل).

۵- در چاپهای مصر «عثور» و در چاپ پاریس «عیون» است ولی دسلان کلمه «غنون» را از نقشه ادریسی نقل کرده است.

۶- بلغر (ن. ل).

منتنه است و در خاور آن سرزمین محفور[1] است که از شگفتی‌های جهان بشمار میرود چه شکافتگی و دره‌ای عظیم و پرتگاهی ژرف است و جوانب آن بحدی عمیق میباشد که رسیدن بقعر آن دشوار و ممتنع است. نشانه آبادانی و عمران آن در روز دودهایی است که از عمق آن بر میخیزد و در شب روشناییها است که گاه میدرخشد و گاه نهان میشود و گویا در آن رودی دیده‌اند که آنرا از جنوب بشمال بدو قسمت تقسیم میکند و در ناحیه خاوری این بخش نواحی ویرانیست که هم مرز سد میباشند و در آخر شمال آن کوه قوقیا است که از شرق بغرب امتداد یافته است. و در جانب باختری بخش نهم این اقلیم بلاد خفشاخ یا قفجق (قبجاق) است که کوه قوقیا، هنگامی که از شمال آن نزدیک دریای محیط خمیدگی پیدا میکند، آنرا در بر می‌گیرد و از وسط بخش بسوی جنوب با انحراف بخاور امتداد می‌یابد و آنگاه در بخش نهم اقلیم ششم نمودار میشود و از آن هم میگذرد و در وسط آن ناحیه سد یأجوج و مأجوج دیده میشود که آنرا یاد کردیم. و در ناحیه شرقی این بخش سرزمین یأجوج است که در پشت کوه قوقیا دیده میشود و مشرف بر دریا میباشد. سرزمینی کم پهنا و دراز است که از سمت خاور و شمال کوههای مزبور بر آنها احاطه یافته است. و سرتاسر بخش دهم این اقلیم را آب فرا گرفته است. اینست پایان سخن ما درباره جغرافیا و اقلیمهای هفتگانه آن و در آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز نشانه‌هایی برای جهانیانست[2].

۱- Terrain Creux، محفور شهریست بر کنار دریای روم که در آن فرشها بافند و بسط محفوری بدان منسوبست (منتهی الارب).

۲- و فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات للعالمین، ولی اصل آیه... لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ ۳: ۱۹۰ است.

مقدمه سوم

در اقالیم معتدل و منحرف و تأثیر هوا در رنگهای بشر و بسیاری از کیفیات و حالات ایشان

در گذشته بیان کردیم که قسمت آباد نواحی خشکی کره زمین وسط آنست زیرا افراط گرما در جنوب و شدت سرما در شمال مانع عمرانست و چون دو سوی شمال و جنوب در گرما و سرما با هم متضادند باید از این کیفیت در هر دو سوی بتدریج کاسته شود تا در وسط و مرکز زمین اعتدال حاصل آید، از این رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است یعنی اقلیمهای سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور از دیگر اقالیم به اعتدال نزدیکتر میباشد. ولی اقلیمهای دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیم‌های اول و هفتم بدرجات دورتر است و بهمین سبب دانشها و هنرها و ساختمانها و پوشیدنیها و خوردنی‌ها و میوه‌ها و بلکه جانوران و همه چیزهایی که در این اقلیم‌های سه‌گانه مرکزی پدید آمده‌اند به اعتدال اختصاص یافته‌اند و افراد بشری که ساکنان این اقلیمها را تشکیل میدهند از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌تر و راست‌ترند «حتی نبوتها و پیامبران بیشتر در این اقلیمها بوده‌اند و در اقلیمهای جنوبی و شمالی از بعثتی اطلاع نداریم، زیرا پیامبران و فرستادگان خدا مخصوص به کاملترین افراد نوع بشر، از لحاظ آفرینش و خوی، بوده‌اند. خدای تعالی فرماید شما بهترین امت بودید که برای مردم برانگیخته شدید[1] و این برای آنست که آنچه پیامبران از نزد خدا می آورند مورد قبول واقع شود و دعوت آنان رواج گیرد و ساکنان این اقلیمها بسبب زیستن در محیط معتدل کاملترند[2]» چه می‌بینیم این مردمان از لحاظ خانه و پوشیدنی و خوراک و صنایع نهایت میانه روی را در نظر میگیرند خانه‌هایی بنیان مینهند که با سنگهای زیبا و ظریف و از روی هنرمندی ساخته شده است و در نیک کردن و زیبایی ابزار و اثاث زندگی بر هم پیشی میجویند و در این راه به کمال هنرمندی میرسند و در نزد آنان کانهای طبیعی از زر و سیم و آهن و مس و ارزیز و سرب یافت میشود و در معاملات خود دو سکه گرانمایه (دینار و درهم) را بکار میبرند و در بیشتر حالات خویش از کجروی و انحراف دورند و اینها عبارتند از مردمان مغرب و شام و حجاز و یمن و عراق عرب و عراق ایران و هند و سند و چین و همچنین مردم اندلس و ملتهای مجاور آنان مانند فرنگان و جلالقه[3] و «رومیان و یونانیان»[4] و دیگر مللی که با این اقوام یا نزدیک به ایشان در این اقالیم معتدل بسر میبرند. و به همین سبب عراق و شام از همه این نواحی معتدل‌تر است زیرا کشورهای مزبور در وسط همه این جهات واقع است. و اما ساکنان اقلیمهای دور از اعتدال مانند اقلیم نخست و دوم و ششم و هفتم در همه

۱- كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ۳: ۱۱۰.

۲- قسمت داخل گیومه در چاپ پاریس حذف شده است.

3 -Galiciens.

۴- در چاپ پاریس نیست.

احوال خویش بسی از حد اعتدال دورند، چنانکه خانه‌های آنان از گل و نی و خوراک آنها از ذرت و علف و پوشیدنیهای آنها از برگهای درختان است که آنها را یکان یکان روی بدن خویش بر هم مینهند و می‌چسبانند تا برهنه نمانند[۱] و یا با پوستهای حیوانات خود را می‌پوشانند و بیشتر آنان بیجامه و برهنه‌اند و میوه‌ها و خورشهای بلاد آنان بطرز عجیبی تکوین میشود و به انحراف میگراید و معاملات ایشان با زر و سیم (دو سنگ گرانمایه) نیست بلکه با مس و آهن داد و ستد میکنند یا پوستهایی را برای معاملات بر میگزینند و ارزش آنها را معین میکنند و با همه اینها اخلاق آنان نزدیک بخوی جانوران بی‌زبانست، حتی درباره بسیاری از مردم سودان- ساکنان اقلیم نخست- نقل میکنند که آنها در جنگلها و غارها بسر میبرند و علف میخورند و مانند وحشیان با هم الفت ندارند و یک دیگر را میخورند و صقالبه (اسلاوها) نیز بر همین خویند و علت اینست که چون این گروه از اعتدال دورند طبیعت مزاجهای ایشان بسرشت جانوران بی‌زبان نزدیک میگردد و از انسانیت بهمان میزان دور میشوند. همچنین احوال ایشان در دیانت نیز بر همین منوال است، بهیچ نبوتی آشنایی ندارند و بهیچ شریعتی نمیگروند مگر اندکی از آنان که در جوانب مناطق معتدل می‌زیند چون حبشیان که در مجاورت یمن میباشند و بدین مسیحی پیش از اسلام متدین شده‌اند و هم اکنون تا این عهد نیز بر همان دین میباشند و مانند مردمان مالی[۲] و گوگو[۳] و تکرور[۴] که مجاور سرزمین مغربند و در این روزگار از دین اسلام پیروی میکنند و گویند آنان در قرن هفتم به اسلام گرویده‌اند و چون گروهی از ملتهای صقالبه (اسلاوها) و فرنگیان و ترکان در نواحی شمالی که متدین بدین مسیحی شده‌اند. و بجز اقوام یاد کرده دیگر مردمان اقلیمهای منحرف جنوب و شمال از دین بی‌خبرند و دانشی در میان آنان نیست و از همه خویها و عادات انسانیت دورند و به احوال بهایم و چارپایان نزدیک‌تر میباشند، و می آفریند آنچه را نمیدانید[۵]. و بر این گفتار نباید خرده گرفت که چرا مردم یمن و حضرموت و احقاف و بلاد حجاز و یمامه و دیگر شهرهای نزدیک آنها از جزیرهٔالعرب، در اقلیم اول و دوم، بر این کیفیت نیستند، زیرا جزیرهٔ العرب را از سه سوی چنانکه یاد کردیم دریا احاطه کرده و رطوبت دریا در وضع هوای آن ناحیه تأثیر بخشیده و در نتیجه از خشکی و نبودن اعتدالی که مقتضای گرما است در آن سرزمین کاسته شده است و بسبب رطوبت دریا قدری اعتدال در آن ناحیه پدید آمده است. و برخی از نسب شناسان که از دانش طبایع کاینات بی‌خبراند توهم کرده‌اند که سیاه پوستان از فرزندان حام بن نوح‌اند و از این رو سیاه پوست میباشند که نفرین کرده پدر میباشند و بر اثر آن نفرین سیاه روی شده‌اند و خداوند اعقاب حام را به بندگی و رقیت اختصاص داده است. و در این باره حکایتی همچون خرافات افسانه سرایان نقل میکنند. در صورتی که در

۱- اشاره به آیه قرآن: وَ طَفِقا یَخْصِفانِ عَلَیْهِما من وَرَقِ الْجَنَّةِ ۷: ۲۲، و سوره طه آیه ۱۱۹.

2 -Melli.

3 -Gogo.

4 -Tekrour.

۵- وَ یَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ ۱۶: ۸. بقیه آیه چنین است: وَ الْخَیْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَمِیرَ لِتَرْکَبُوها وَ زِینَةً وَ یَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ.

نفرین نوح درباره پسرش حام که در تورات آمده هیچ نامی از سیاهی برده نشده است بلکه نفـرین وی تنهـا درباره اینست که فرزندان وی در شمار بندگان اولاد برادران دیگرش در آیند و جز این چیزی در آن نفـرین نیست و پیدا است که نسبت دادن سیه رویی به حام بعلت یاد کرده در نتیجه بی‌خبری و غفلت گوینـده آن از طبیعت گرما و سرما و تأثیر آن دو در هوا و تکوین حیوانات اینگونه محیطهـا اسـت. زیـرا مردمـان اقلـیم نخستین و دوم از این رو سیاه پوست شده‌اند که هوای اقلیم‌های ایشان بعلت گرمای جنوب نسـبت بنـواحی معتدل دو چندان گرم است زیرا خورشید در هر سال دو بار در سمت رأس آنان واقع میشود و فاصله زمـانی میان این دو بار کوتاه است و در نتیجه این تقابل در همه فصول بدرازا میکشد و بسبب آن نور افزایش میبابد و گرمای سخت بر آنان میتابد و بعلت افراط گرما پوست بدن آنان سیاه میشود. و نقطه مقابل ایـن دو اقلـیم در شمال اقلیم ششم و هفتم است که بسبب سرمای سخت، ساکنان آن نواحی سفید پوست میباشـند زیـرا خورشید در افق ایشان همیشه در دایره رؤیت چشم یا نزدیک به آنسـت و بمرحلـه تقابـل و نزدیـک بـه آن نمیرسد و در نتیجه از گرما میکاهد و در سراسر فصول بر شدت سرما افزوده میشود و بدین سبب مـردم آن ناحیه‌ها سپید پوست بار می آیند و این وضع موجب کم مویی بدن ایشان میشود و گذشته از ایـن، سـرمای مفرط آن نواحی اقتضا میکند که مردم دارای چشمهای کبود (سبز) و پوست خال خال (کک مک) و موهای طلایی میشوند و حد وسط میان این دو منطقه اقلیمهای سه‌گانه پنجم و چهـارم و سـوم اسـت. مـردم ایـن اقلیمها از اعتدالی که خاصیت حد وسط است بهره کامل دارند و اقلیم چهارم از همه اقلیمها معتدل‌تر است، زیرا چنانکه یاد کردیم بیش از همه اقلیمها در حد وسط قرار گرفته است و از این رو سـاکنان آن بمقتضـای خاصیت هوای آن اقلیم در نهایت اعتدال خلقت و خوی میباشند و بدنبال آن از دو سوی اقلیم سوم و پنجم است. این دو اقلیم هر چند از لحاظ واقع شدن در حد وسط بنهایت کمال نرسیده‌اند زیرا یکی از آنها اندکی بجنوب گرم و دیگری بشمال سرد منحرف است ولـی در عـین حـال دو اقلـیم مزبـور هـم بنهایـت انحـراف نرسیده‌اند و اقلیمهای چهارگانه دیگر چون انحراف دارند ساکنان آنهـا هـم در خلقـت و خـوی منحـرف‌انـد. چنانکه مردم اقلیم اول و دوم بسبب گرما سیاهپوست‌اند و اهالی اقلیم ششم و هفتم بعلت سرما سپید پوست میباشند و ساکنان جنوب یعنی دو اقلیم اول و دوم را بنامهای حبشیان و زنگیان و سودان میخواننـد و ایـن اسامی مترادف را بر ملتهایی اطلاق میکنند که رنگ آنان بسیاهی تغییر یافته باشـد، هـر چنـد نـام حبشـی بگروهی اختصاص دارد که در روبروی مکه و یمن بسر میبرند و زنگی مخصوص مردمانی است کـه در برابـر دریای هند سکونت دارند. و این نامها را بر آنان از این سبب اطلاق نکرده‌اند که آنها به انسـانی سیاهپوسـت، یعنی حام و یا جزوی انتساب دارند چه بتجربه ثابت شده است که کسانی از سیاهان جنوب در اقلیم معتدل چهارم یا اقلیم منحرف هفتم یعنی مساکن سفید پوستان سکونت گزیده‌اند و در نتیجـه بمـرور زمـان رنـگ پوست اعقاب آنان بسپیدی گراییده است و بر عکس کسانی از ساکنان شمال یا اقلیم چهارم بجنوب رفتـه و در آن ناحیه سکونت گزیده‌اند و رنگ نسلهای آینده آنان بسیاهی تغییر یافته است و این امر دلیل بر آنسـت

که رنگ بدن تابع خاصیت هوا است. ابن سینا در ارجوزه طبی خود گوید: «در زنگبار گرمایی است که رنگ بدن مردم را تغییر داده است بقسمی که پوست بدن آنها را سیاه کرده است و مردم صقلب (اسلاو) سفید پوست شده‌اند تا آنجا که پوست بدن آنان نرم و شفاف میباشد».

اما ساکنان نواحی شمالی کره زمین به اعتبار رنگ بدنشان نامگذاری نشده‌اند زیرا سفیدی رنگ اهل همان زبانی بود که واضع این نامها بودند و بنابراین غرابتی در میان نبود. چنانکه می‌بینیم ساکنان آن سرزمین مانند: ترکان و صقالبه (اسلاوها) و طغرغر[1] و خزر و لان و بسیاری از فرنگیان و یأجوج و مأجوج هر یک دارای نامهای مختلفی هستند و نسلهای بی‌شماری داشته‌اند و آنها نیز به اسامی گوناگونی نامیده شده‌اند. و اما مردم اقلیمهای سه‌گانه میانی، که در مناطق معتدل مرکزی بسر میبرند، از لحاظ خلقت و خوی و سیرت در حد اعتدال میباشند و بکلیه شرایط طبیعی برای ایجاد تمدن و عمران از قبیل: امر معاش (اقتصاد) و مسکن و هنر و دانش و فرمانروایی و کشور داری اختصاص یافته‌اند و اعمال ایشان بر صفت اعتدال بوده است چنانکه در میان آنان دعوتهای پیامبری پدید آمده است و بتأسیس کشورها و تشکیل دولتها و وضع شرایع و قوانین پرداخته و دانشهای گوناگون بیادگار گذاشته و به بنیان نهادن شهرهای بزرگ و کوچک و بناهای با شکوه و کشت و کار و هنرهای زیبا و دیگر کیفیاتی که از زندگی معتدلی حکایت میکند توجه کرده‌اند. و ملتهای اینگونه اقلیمهای معتدل که ما بتاریخ گذشته آنان آگاه شده‌ایم عبارتند از: عرب و روم و ایران و بنی اسرائیل و یونان و مردم سند و هند و چین. و چون نسب شناسان از نظر قیافه و دیگر علایم ویژه، این ملتها را متفاوت یافته‌اند گمان کرده‌اند که همه این اختلافها معلول اختلاف نژاد و نسب آنانست، از این رو کلیه ساکنان جنوب کره زمین را سودان یا سیاهان نامیده و آنان را از نسل حام شمرده‌اند.

و چون نتوانستند اختلاف رنگ آنان را توجیه کنند و در علت صحیح آن تردید داشتند ناچار از روی تکلف آن حکایت واهی را نقل کردند و همه یا بیشتر ساکنان شمال را از فرزندان یافث بشمار آوردند و بیشتر ملتهایی را که در اقلیمهای معتدل و مناطق مرکزی بسر میبرند و دارای دانش و هنر و مذهب و شرایع و سیاست و کشورداری هستند از اولاد سام محسوب داشتند. و این پندار هر چند از نظر انتساب ملتهای مزبور با حقیقت وفق میدهد ولی نمیتوان آنرا قاعده کلی و قیاس منطقی صحیح شمرد بلکه بمنزله بیان خبر از واقع است نه اینکه وجه تسمیه ساکنان جنوب کره زمین به سودان و حبشیان از نظر انتساب ایشان به حام سیاه رنگ است. گروه مزبور از این رو در این ورطه غلط کاری گرفتار شده‌اند که معتقدند باز شناختن ملتها از یک دیگر تنها از راه نژاد و نسب آنان امکان‌پذیر است، در صورتی که چنین نیست زیرا باز شناختن برخی از طوایف یا ملتها ممکن است از این طریق درست باشد مانند: تازیان و بنی اسرائیل و

۱- «طغرغر» یا «تغرغر» بر قومی از ترکان اطلاق میشده که در سرزمینهای میان خراسان و چین میزیسته‌اند (دسلان، ص ۱۷۲ ج ۱).

ایرانیان لیکن اقوام دیگری را بوسیله خطوط و علایم چهره و یا بوسیله منطقه‌ای که در آن بسر میبرند باز میشناسند مانند. زنگیان و حبشیان و صقالبه (اسلاوها) و سودان (سیاهان).

و تازیان را نیز تنها از راه نسب باز نمیشناسند، بلکه آنها را میتوان بوسیله عادات و رسوم و شعایر نیز از ملتهای دیگر متمایز ساخت. گذشته از این بشیوه‌های دیگری همچون اخلاق و صفات و مشخصات روحی نیز میتوان اقوام گوناگون را از یکدیگر باز شناخت و بنابراین درست نیست نظریه کسانی را بپذیریم که میگویند مردم فلان منطقه معین خواه شمال یا جنوب چون از نسل فلان شخصیت معلوم میباشند واجد خصوصیتهایی هستند که در آن دنیا وجود داشته است از قبیل: رنگ یا مذهب یا خطوط و نشانه‌های چهره. و چنین عقیده‌ای را به هیچ رو نمیتوان تعمیم داد چه این پندار از اغلاط گروهی است که از طبایع کاینات و مناطق بی‌خبراند و کلیه خصوصیتهایی که آنان دلیل می آورند به هیچ رو در اعقاب و فرزندان پایدار نمی‌ماند و نمیتوان آنها را تغییر ناپذیر دانست. سنت خداست در میان بندگانش، و هرگز سنت خدا را تغییری نخواهی یافت[1].

۱- سُنَّتَ الله الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ ۴۰: ۸۵. وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِیلًا ۳۳: ۶۲. در چاپهای مصر و بیروت پس از آیات مزبور فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا و پیامبر او به امور نهانی داناتراند و نیکوتر داوری میکنند و ایزد خداوندگار روزی دهنده و مهربان و بخشایشگر است».

مقدمه چهارم

درباره تأثیر هوا در اخلاق بشر

سبکی و سبکسری و شادی و طرب بی‌اندازه را هر کسی در سیاهپوستان دیده است. آنها شیفته رقص و پایکوبی‌اند و هر ساز و آهنگی آنـان را بـرقص و طـرب وا میـدارد و در همـه جهـان بـه ابلهـی و حماقـت موصوف‌اند.

و چنانکه در جای خود در دانش حکمت ثابت شده است علت صـحیح ایـن امـر اینسـت کـه طبیعـت شادی و طرب عبارت از انتشار و گسترش روح حیوانی[1]، و بر عکس طبیعت اندوه انقباض و تکاثف[2] آنست. و نیز معلوم است که حرارت، هوا و بخار را می‌پراکند و متخلخل[3] میسازد و بر کمیت آن می افزایـد و بهمـین سبب بمستان چنان شادی و فرحی دست میدهد که بوصف در نمی آید زیرا بخار روح بسبب حرارت غریزی داخل قلب میشود و خاصیت تندی شراب آنرا در روح بر می انگیزد و در نتیجه روح انتشار و انبساط مییابد و طبیعت شادی بمست روی می آورد. همچنین آنان که بگرمابه میروند هنگامی که در هوای آن تنفس کننـد و حرارت هوا بروح آنان پیوندد و در نتیجه آن روح آنان گرمی پذیرد شادی و فرح به آنان روی میدهد و چه بسا که در بسیاری از اینگونه کسان از شدت شادی حالـت وجـد و سـرودخوانی پدیـد مـی آیـد و از شـادی برانگیخته میشوند. و چون سیاهان در اقلیم گرم بسر میبرند و گرما بر مزاج آنان و هم بر اصل مواد تکـوینی ایشان استیلا می‌یابد، روح آنان به نسبت بدن و اقلیمشان سرشار از حرارت میشود از ایـن رو روانهـای آنـان نسبت به روانهای مردم اقلیم چهارم گرمتر است و حرارت بیشتری در روح آنها منبسط است و بهمین سبب شادی و فرح سریعتر به آنان دست میدهد و انبساط و خوشحالی بیشتری دارند و بـر اثـر ایـن حالـت دچـار سبکسری و سبکی میشوند. همچنین مردم کشورهایی که در آب و هوای بحری بسر میبرند نیـز انـدکی بـر خوی و صفت سیاهپوستان‌اند، زیرا هوای اینگونه مناطق نیز بسبب انعکـاس اشـعه انـوار صـفحه دریـا دارای حرارتی مضاعف است و از این رو بهره آنان از نتایج حرارت مانند شادی و سبکی بیش از مردمی است که در نقاط مرتفع و کوهستانی سردسیر بسر میبرند، و این حالت را اندکی در اهالی جرید[4] که در اقلیم سوم واقـع است نیز می‌یابیم زیرا حرارت در آن ناحیه فراوان است و هوای آن گرم میباشـد و آن ناحیـه از جلگـه‌هـا و ییلاقات و نواحی کوهستانی بسیار دور و بطور کامل جنوبی است و این کیفیت را در مردم مصر نیز میتـوان مشاهده کرد، چه آن سرزمین هم در عرض بلاد جرید یا قریب به آنست، چنانکه می‌بینیم چگونـه شـادی و

۱- روح حیوانی جسم لطیفی است که منبع آن تجویف قلب جسمانی است و بوسیله وریدها بدیگر اعضای تن پراکنده میشـود (تعریفات جرجانی).

۲- تکاثف فشردگی کمبود حجم اجزای مرکب است بی‌آنکه جزئی از آنها جدا شود (تعریفات).

۳- تخلخل افزایش حجمی است بی‌آنکه چیزی از خارج بدان پیوسته شود و آن ضد تکاثف است (تعریفات).

۴- ایالتی در جنوب تونس. در چاپهای مصر و بیروت «جزیریه» و در «ینی» جریدیه است.

سبکی و غفلت از عواقب امور بر آنان چیره شده است بحدی که مردم آن کشور خوراک و آذوقه یک سـال و بلکه یک ماه خود را نمی‌اندوزند، بلکه غالب مواد غذایی خود را بطور روز مره از بازار فراهم می آورند.

و چون مردم فاس که از بلاد مغرب است بر عکس آنان در کوهستانهای سرد زندگی می‌کنند می‌بینیم که چگونه مانند کسانی بسر میبرند که سر بگریبان اندیشه فرو میبرند و تا چه حد در اندیشیدن فرجام کـار زیاده‌روی میکنند، بدانسان که حتی برخی از مردم آن شهر آذوقـه و خـوراک دو سـال خـویش را از گنـدم اندوخته میکنند و برای خریدن قوت روزانه خود سحرگاهان روانه بازار میشوند از بیم اینکه مبـادا چیـزی از اندوخته آنان کاسته شود و اگر این خاصیت را در اقالیم و شهرها مورد تحقیق و جستجو قرار دهیم خـواهیم دید که کیفیات هوا در اخلاق آدمی تأثیر می‌بخشد، و خدای آفریننده داناست[1]. و مسعودی متعرض این امر شده و در سبب سبکی و سبکسری و کثرت شادمانی سیاهان بجستجو و تحقیق پرداختـه و کوشـیده اسـت علت آنرا بیابد ولی وی بجز آنچه از جالینوس و یعقوب بن اسحاق کندی نقل کرده بعلت دیگری دست نیافته است و خلاصه آنچه از آنان نقل کرده اینست که این امر معلول ضعف دماغ ایشان است که بـه ضـعف عقـل آنان منجر شده است، لیکن این نظر متکی ببرهان و دلیلی نیست، و خدای هر که را میخواهـد بـراه راسـت رهبری میکند[2].

۱- اشاره به: إِنَّ رَبَّکَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ ۱۵: ۸۶. و: هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ ۳۶: ۸۱.

۲- وَاللهُ یَهْدِی من یَشاءُ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ ۲: ۲۱۳.

مقدمه پنجم

در اختلاف کیفیات عمران و تمدن از لحاظ فراوانی ارزاق و گرسنگی و آثاری که از آن در ابدان و اخلاق بشر پدید می‌آید

باید دانست که در همه اقلیمهای معتدل یاد کرده فراوانی ارزاق وجود ندارد و همه ساکنان آنها در رفاه و آسایش بسر نمیبرند، بلکه در اقلیمهای مزبور هم سرزمینهایی یافت میشود که بسبب حاصلخیزی اراضی و اعتدال خاک و وفور آبادانی و عمران برای اهالی فراوانی نعمت از قبیل حبوب و خورش و گندم و میوه‌ها فراهم است و هم در آن اقلیمها سرزمینهای ریگلاخیست که هیچ گیاه و کشت و زرعی در آنها نمیروید، چنانکه ساکنان آنها در سختی معیشت و تنگسالی میزیند مانند مردم حجاز و جنوب یمن و همچنین نقابداران صنهاجه که در صحرای مغرب و نواحی ریگزار میان بربرها و سیاهان سکونت دارند، چه این گروه فاقد هرگونه حبوب و مواد غذایی گیاهی میباشند و غذای آنان را لبنیات و انواع گوشتها تشکیل میدهد. و مانند اعرابی که در دشتها بوضع چادرنشینی در حرکتند. اینان هر چند حبوب و خورش خود را از تلول[1] (جلگه‌های مرتفع مغرب) فراهم میسازند ولی این امر گاه بگاه و در شرایط دشواری برای آنان روی میدهد زیرا از یکسو باید لوازم خود را تحت مراقبت نگهبانان مرزی بخرند[2] و از سوی دیگر فقر و ناداری بآنان امکان نمیدهد که مقادیر بسیاری خریداری کنند و بنابرین مواد غذایی و حبوبی که از این راه بدست می آورند حوایج ضروری آنها را هم بر طرف نمیکند تا چه رسد به اینکه بوسیله آنها در رفاه و آسایش بسر برند. از این رو می‌بینیم بیشتر اوقات بهمان لبنیات اکتفا می‌کنند و به بهترین وجهی آنها را بجای گندم بکار می‌برند و با همه این می‌بینیم این گروه که در دشتها بوضع چادرنشینی بسر میبرند و فاقد حبوب و خورش میباشند از لحاظ جسمی و اخلاقی بر جلگه نشینانی که در نهایت آسایش زندگی میکنند برتری دارند و از آنان نیکوحال‌تراند، و نسبت به شهرنشینان رنگ و روی شاداب‌تری دارند و از لحاظ جسمی نیز سالم‌ترانـد و اندامها و قیافه‌های آنها کاملتر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است گذشته از این ذهنشان برای فراگرفتن دانشها و دریافت معارف آماده‌تر و روشن‌تر است.

و این وضع را در هر یک از طوایف آنان میتوان مشاهده کرد و تجربه گواه بر آنست. چه بسیاری از اعراب و بربرها، و هم نقاب‌داران و ساکنان تلول (جلگه‌نشینان مغرب) بر این وضعی هستند که ما وصف کردیم و این معنی را کسانی که با آنان رفت و آمد دارند به عیان و تجربه در می‌یابند و سبب آن اینست که

۱- تلول جمع تل (بکسر ت) Telle ناحیه‌ای کوهستانی از الجزیرهٔ و مراکش است که میان کوه اطلس و مدیترانه واقع است (لاروس)، ولی این کلمه را ابن خلدون بمعنی عام آن یعنی تپه‌ها و جلگه‌ها نیز بکار می‌برد.

۲- قبائل صحرانشینی که نزدیک بهار و تابستان در جستجوی چراگاههایی برای احشام خود بر می آیند و میخواهند داخل جلگه‌های آباد بشوند تا آذوقه و گندم زمستان خود را نیز بخرند ناچارند مبالغی بعنوان باج به مرزداران و لشکریان حکومت بپردازند (حاشیه دسلان، ص ۱۷۷ ج ۱).

خوردن غذاهای افزون و گوناگون و فراوانی اخلاط ناشی از پرخوری در بدن فضولات تولید می‌کند و آنگاه این فضولات موذی، پس از آمیختن بی‌تناسب با یکدیگر، موجب دفع اخلاط متعفنی میشود. و چنانکه گفتیم، در نتیجه این کیفیت فربهی مفرطی دست میدهد و سبب تیرگی و پریدگی رنگ پوست و ناهنجاری اندام میگردد و بعلت برآمدن بخارهای تباه رطوبتها بدماغ صفای ذهن را از بین می‌برد و سرانجام بطور عموم کند ذهنی و غفلت و انحراف از اعتدال حاصل میشود و خدا داناتر است. و این موضوع را در جانوران دشتهای خشک و بیابانها نیز میتوان سنجید مانند آهو و شتر مرغ و بز کوهی و زرافه و گورخر و گاو دشتی که با نظایر همین حیوانات در جلگه‌ها[1] و ییلاقات و چراگاه‌های سبز و خرم تفاوت فراوان دارند و میان آنها در صفای پوست و زیبایی و رونق اندام و تناسب اعضا و تندی احساس فرقی فاحش وجود دارد. چنانکه آهو برادر بز کوهی و زرافه برادر شتر و خر و گاو وحشی برادر خر و گاو اهلی هستند و فرق میان آنها مشهود است و این تفاوت تنها از آن روست که فراوانی آذوقه و گیاه جلگه‌ها در بدن دسته اول تأثیر می‌بخشد و فضولات پست و اخلاط فاسد در دسته دوم تولید می‌کند چنانکه آثار آن در حیوانات مزبور نمودار است. ولی گرسنگی برای حیوانهای دشتی اثراتی نیک ببار آورده و خلقت و شکل آنها را بیش از حد زیبا کرده است. و این امر در آدمیان نیز صدق میکند.

چه می‌بینیم مردم اقلیمهای پرناز و نعمت که دارای کشاورزی و دامپروری و محصولهای فراوان و خورشها و میوه‌های گوناگون هستند اغلب به کند ذهنی متصف‌اند و دارای اجسام خشن هستند و این حالت را در بربرها میتوان دید چه گروهی از آنان که از حیث انواع خورشها و گندم مرفه‌اند با آنان که در وضع نامساعدی بسر میبرند و فقط به جو و ذرت اکتفا میکنند مانند مصامده[2] و اهالی غمارهٔ[3] وسوس[4] تفاوت بسیار دارند و این دسته اخیر از لحاظ عقلی و بدنی تواناتر و نیکوحال‌تراند. همچنین ساکنان بلاد مغرب که بطور کلی از انواع مواد غذایی و گندم برخوردار‌اند با مردم اندلس که سرزمین آنان بکلی فاقد کره و روغن است و قوت غالب آنان ذرت میباشد تفاوت دارند چه آن میزان هوش و خرد و چابکی و پذیرش تعلیم که در مردم اندلس می‌بینیم در دیگران یافت نمیشود. همچنین اهالی ده‌نشین مغرب بطور عموم با شهرنشینان متفاوت‌اند، چه شهرنشینان هر چند مانند مردم ده در فراوانی عیش میزیند و انواع مواد غذایی بدست می آورند ولی چون این گروه همان خوراکیها را در نتیجه پختن و آمیختن با مواد دیگر تلطیف میکنند از سنگینی و غلظت آنها میکاهند و در نتیجه غذاهای آنان لطیف‌تر و زودهضم‌تر میشود و کلیه خوراک آنها گوشت گوسفند و مرغ است و چون روغن مزه خاصی از قبیل شیرینی و ترشی و مانند آنها ندارد چندان آنرا

۱- کلمه «تلول» را چنانکه قرائن نشان میدهد ابن خلدون بمعنی مطلق جلگه نیز بکار میبرد.

۲- یا «مصمودهٔ» نام قبیله‌ایست در مغرب.

3 -Ghomara.

4 -Sous.

بکار نمیبرند و آنرا خورش مستقلی نمیشمرند و بهمین سبب در خوراکیهای آنان رطوبت تقلیل میبابد و فضولات فاسد و تباه که در نتیجه این رطوبت در بدن تولید میشود در وجود آنان کمتر حاصل میگردد.

از این رو می‌بینیم اجسام اهالی شهرها لطیف‌تر از اجسام خشن بادیه‌نشینان است. و همچنین مشاهده میکنیم بادیه‌نشینانی که بگرسنگی عادت دارند در بدن آنان فضولات غلیظ و لطیف هیچکدام وجود ندارد. و باید دانست که تأثیر فراوانی نعمت و آسایش زندگی در وضع بدن و حتی در کیفیت دین و عبادت هم نمودار میشود چنانکه می‌بینیم بادیه‌نشینان و هم شهرنشینانی که در مضیقه و خشونت میزیند و بگرسنگی عادت میکنند و از شهوات و خوشگذرانیها دوری میجویند نسبت به آنانکه غرق ناز و نعمت‌اند دیندارترانند و بعبادت بیشتر روی می آورند، بلکه مشاهده میکنیم که اهل دین در شهرها و اماکن پرجمعیت اندکند زیرا در میان جماعتهایی که در گوشتخوارگی و برخورداری از خورشهای گوناگون و خوردن مغز گندم بدون پوست افراط میکنند، قساوت و غفلت تعمیم میابد و بهمین سبب پارسایان بویژه از میان بادیه‌نشینانی بر میخیزند که از حیث غذا در مضیقه میباشند و از انواع ناز و تنعم محروم‌اند.

همچنین می‌بینیم که حالت مردم یک شهر نیز در این باره با هم یکسان نیست و بنسبت رفاه و آسایش یا تنگدستی و سختی معیشت با یک دیگر متفاوت‌اند. و نیز مشاهده میکنیم گروهی که در مهد آسایش و تنعم و فراوانی زندگی بسر میبرند و غرق خوشیها و لذتها هستند خواه از بادیه‌نشینان یا شهریان هنگامی که به قحطی و گرسنگی گرفتار شوند از دیگران سریعتر و زودتر میمیرند، مانند بربرهای مغرب و اهالی شهر فاس و مصر، بر حسب اطلاعاتی که ما بدست آوردیم برعکس اقوام دیگری که بر این صفت نیستند مانند اعراب بیابان گرد و صحرانشین یا مردمی که در بلاد نخلستانها بسر میبرند و قوت غالب آنان خرماست یا ساکنان افریقیه در این عصر که بیشتر غذای آنها حبوب و روغن زیتون است و هم مردم اندلس که غذای غالب آنان ذرت و روغن زیتون میباشد، چه در میان اقوام و طوایف مزبور اگر هم قحطزدگی و مجاعه پدید آید بسرنوشت گروه نخستین دچار نمیشوند و گرسنگی آنان را با مرگ و میر فراوان روبرو نمیکند بلکه بندرت هم از گرسنگی نمی‌میرند و سبب آن، و خدا داناتر است، اینست که امعای کسانیکه غرق ناز و نعمت‌اند و بویژه بخورشهای گوناگون و روغن عادت دارند در نتیجه این اعتیاد رطوبتی مافوق رطوبت عادی مزاج بدست میآورد تا آنکه از اندازه در میگذرد و پیداست که هر گاه بسبب کمی غذا و فقدان خورشها و استعمال خوراکهای خشن و نامألوف بر خلاف عادت رفتار شود بسرعت روده‌ها دچار یبوست و انقباض میگردد و چون روده عضوی بی‌نهایت ضعیف است بیدرنگ بیماری بدان راه می یابد و صاحب آن یکباره میمیرد، زیرا روده عضویست که بیش از دیگر اعضا موجب مرگ انسان میشود و میتوان گفت کسانی که در نتیجه قحطی میمیرند اعتیاد به سیری و پرخوری گذشته آنان را میکشد نه گرسنگی زمان قحطی. ولی آنان که بکمی خورشها و روغن عادت دارند رطوبت عادی مزاج آنان همچنان در حدی که بوده بی‌کم و کاست پایدار میماند و آن مقدار برای پذیرش همه نوع اغذیه طبیعی کافی میباشد و بسبب تغییر نوع غذا در

روده‌های آنان یبوست و انحراف روی نمیدهد و از این رو اغلب از مرگ و میر رهایی میيابند، در صورتی که دیگران و بویژه آنان که بچربی و خورش بسیار عادت دارند بزودی در معرض هلاک قرار میگیرند.

و اساس همه اینها مبتنی بر آنست که بدانیم سازش با غذاها یا ترک آنها بسته بعادت است، و هر که خود را بنوعی غذا معتاد کند و با او سازگار افتد خوردن آن برای وی مألوف و عادی خواهد بود، چنانکه اگر از آن روش خارج شود و نوع غذا را تغییر دهد برای او دردناک بشمار خواهد رفت بشرط آنکه از مقصود غذایی بکلی خارج نشود مانند زهرها و یتوعات[۱] و آنچه انحراف در آن به افراط گراید و اما هر چه در آن تغذی و سازگاری یافت شود بر حسب عادت بمنزله غذای مألوفی میگردد چنانکه اگر انسان بجای گندم به استعمال شیر و سبزی بپردازد تا بدان عادت کند برای او غذای مناسبی خواهد بود و از گندم و حبوب بی‌شک بی‌نیاز خواهد شد[۲]. همچنین کسی که خود را بشکیبایی بر گرسنگی و بی‌نیازی از خوراک عادت دهد نیز بر همین شیوه است، چنانکه از ریاضت کشان نقل میکنند و ما در این موضوع اخبار شگفتی از آنان میشنویم که ممکن است آنکه بحال آنان واقف نباشد آنها را انکار کند در صورتی که منشأ همه این شگفتیها عادت است، چه نفس انسان بهر چه خوی گیرد از سرشت و طبیعت آن میشود زیرا که نفس بسیار متلون است، چنانکه هر گاه در نتیجه ریاضت تدریجی اعتیاد بگرسنگی حاصل آید، این امر برای آن بمنزله عادتی طبیعی خواهد شد. و پندار پزشکان درباره اینکه گرسنگی کشنده است درست نیست مگر هنگامی که نفس را یکباره بگرسنگی وادارند و غذا را از آن بکلی ببرند. در این هنگام روده‌ها پاره میشود و دچار مرضی میگردد که بیم هلاک از آن بکلی میرود. ولی هر گاه این امر بتدریج صورت گیرد و با ریاضت اندک اندک غذا نقصان پذیرد چنانکه متصوفه این روش را اجرا میکنند بی‌شک از خطر هلاک دور خواهد بود و این روش تدریجی ضروری است حتی اگر بخواهند از ریاضت باز گردند، چه اگر پس از مدتی یکباره بمقدار غذای نخستین رجوع کنند بیم مرگ میرود. بلکه باید بهمان روش تدریجی که از نخست آغاز شده بوضع اول بازگشت. و ما کسی را دیده‌ایم که چهل روز پیوسته و بلکه بیشتر بر گرسنگی صبر کرده است. همچنین مشایخ ما در مجلس سلطان ابوالحسن[۳] حاضر بوده‌اند که دو زن از مردم جزیرهٔ الخضراء و رندهٔ[۴] را بحضور

۱- صاحب قاموس گوید: یتوع چون صبور و تنور هر گیاه و تره که وقت بریدن از آن شیر آید و شیر تمامه آن مدر است و مسهل و محرق و مقطع و موی را بریزاند... و مشهور آن هفت گیاه است: شبرم، لاعیه، عرطنیثا، ماهودانه، مازریون، فنجگشت، و عشر. و تمام یتوعات را اگر در غیر مصرف آن استعمال کنند مایه هلاک میشود (حاشیه کتاب نصر هورینی). این کلمه را تیوع نیز گویند Plantos àlatatox. از کلمه سریانی یتوعا Yattua بمعنی تراویدن و ترشح کردن رجوع به ص ۸۸ شرح اسماء العقار شود.

۲- پیداست که این دستورها با تحقیقات نوین علمی درباره اغذیه و انواع آنها از لحاظ احتیاج بدن بمواد گوناگون و ویتامینها و جز آنها موافق نیست.

۳- از سلسله مرینی. رجوع به تاریخ طبقات سلاطین اسلام و تاریخ بربر تألیف همین مؤلف شود.

4 -Ronda.

وی آوردند که مدت چند سال[1] از غذا خوردن امتناع ورزیده بودند و داستان آنان در میان مردم شیوع یافت و چون آنان را مورد آزمایش قرار دادند روزه آنها مورد تصدیق قرار گرفت و دو زن مزبور همچنان بریاضت خود ادامه دادند تا سرانجام درگذشتند.

و ما بسیاری از یاران خویش را دیده‌ایم که به شیر بز کفایت میکنند و در بعضی از مواقع روز یا هنگام افطار پستان آنرا میمکند و همین غذای روزانه آنان میباشد و یکی از ایشان مدت پانزده سال بدین روش ادامه داده است. و مانند ایشان مردمان بسیاری هستند و این گونه امور را به هیچ رو نمیتوان انکار کرد. و باید دانست که گرسنگی از لحاظ تندرستی بدن برای کسیکه توانایی تحمل آنرا داشته باشد یا بتواند بمقدار غذای اندک بسازد از هر جهت شایسته‌تر از پرخوریست و چنانکه یاد کردیم گرسنگی در عقل و بدن تأثیر نیکی میبخشد و بسلامت تن و صفای روح کمک میکند.

و نیز باید دانست که غذاهای گوناگون هر یک در اجسام و افکار آثار ویژه‌ای پدید می آورند. چنانکه دیده‌ایم کسانیکه از گوشت حیوانات تنومند و بزرگ تغذیه میکنند نسلهای آنان همچنان تنومند میشوند. صحت این ادعا از مقایسه بادیه‌نشینان با شهریان ثابت میشود. همچنین کسانیکه از شیر و گوشت شتر تغذیه میکنند این نوع غذا در اخلاق آنان تأثیر می‌بخشد و بشکیبایی و تحمل و توانایی حمل بارهای سنگین که از صفات شترانست متصف میشوند و روده آنان نیز مانند روده شتران از لحاظ تندرستی و خشونت پرورش مییابد و ضعف و ناتوانی بدان راه نمییابد و زیانهایی که دیگران از غذاها می‌بینند بدانها نمیرسد چنانکه عصاره یتوعات[2] را بعنوان مسهل مینوشند بی‌آنکه روی در هم کشند مانند حنظل ناپخته و درياس و فربیون[3] و از این گیاهها هیچ زیانی به روده‌های آنان نمیرسد، در صورتی که اگر شهرنشینان که روده‌های آنان نازک است و بخوردن غذاهای لطیف بار آمده‌اند آنها را بنوشند در یک چشم بهم زدن جان میسپارند چه گیاهان مزبور دارای مواد سمی است. دیگر از تأثیرات غذا در بدن موضوعی است که کشاورزان آنرا یاد میکنند و اهل تجربه بچشم آنرا دیده‌اند بدینسان که هر گاه ماکیان را از دانه‌هایی که در پشکل شتر پخته شده است غذا بدهند[4] و تخم آنها را گرد آورند و مرغ را روی آنها بخوابانند جوجه‌هایی از اینگونه تخمها سرباز میکنند که درشت‌تراند و ماکیان آنها از مرغهای معمولی بزرگتر خواهند بود. و گاهی هم از تغذیه ماکیان با دانه‌های مطبوخ بی‌نیاز میشوند و بجای آن پشکل مزبور را با تخمهایی که مرغ روی آنها میخوابد در یکجا میگذارند آن وقت جوجه‌ای که از آن تخم بیرون میآید به نهایت درشتی می‌رسد.

۱- دو سال (ن. ل).

۲- گیاهانی که مایعی تلخ به رنگ شیر از آنها بیرون می آید و رجوع به حاشیه صفحه ۱۶۹ شود.

۳- قریبون (ک) و (ا) فریبون (ب) ولی صحیح «فربیون» یا «فرفیون» است. رجوع به اقرب الموارد و مفردات ابن البیطار شود. لاتینی آن Euphorbiume است.

۴- مقصود گندمی است که در معده شتر پخته شده باشد و مرغ آنرا بخورد.

و امثال اینگونه تجارب بسیار است، پس هنگامی کـه چنــین تـأثیراتی در بـدن بسـبب غـذا مشـاهده میکنیم شکی نیست که گرسنگی نیز در بدن تأثیراتی می‌بخشد زیرا تأثیر بخشیدن و تأثیر نبخشیدن دو امر متضاد بیک نسبت اسـت و همچنانکـه گرسـنگی در تصـفیه بـدن از فضـولات فاسـد و رطوبتهـای مخـتلط زیانبخش به جسم و خرد تأثیر می‌بخشد بهمان نسبت غذا نیز در حیات و بقای تن مؤثر است و خدا بـدانش خود محیط است[۱].

۱- اشاره به آیه: أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ ۴۱: ۵۴.

مقدمه ششم

در انواع کسانیکه به فطرت یا از راه ریاضت
از نهان خبر میدهند و غیبگویی میکنند و مقدم
بر آن درباره وحی و رؤیا گفتگو میکنیم

باید دانست که خدا، سبحانه، از میان نوع بشر کسانی را برگزید و آنان را بشرف خطاب خویش فضیلت بخشید و بدین وسیله بر دیگران برتری داد و خداشناسی را در نهاد ایشان بیافرید و آنان را میان خود و بندگانش واسطه قرار داد تا مردم را بمصلحتشان آشنا کنند و براه راست برانگیزند و آنان را از آتش «جهنم» برکنار دارند و بشاهراه رستگاری رهبری کنند. و دانشهایی را که خدا بر این گروه القا می‌کند و خوارق و اخبار کاینات را که از بشر نهان بود بر زبان آنان جاری می‌سازد بدان سان شگفت است که برای پی بردن بچنان حقایقی هیچ راهی وجود ندارد جز آنکه قائل شویم باید آنها را بوسیله آن گروه از خدا فرا گرفت و آنان آن معارف را جز بتعلیم خدا نمی آموختند. پیامبر، ص، فرموده است: «هان ای مردم بدانید که من بهیچ دانشی آگاه نیستم جز آنچه خدا بمن آموخته است» و باید دانست که راستی از خواص و ضروریات اخبار پیامبران است، چنانکه هنگام بیان حقیقت نبوت درین باره گفتگو خواهیم کرد. و علامت پیامبری اینست که در حال وحی نوعی غیبت از حاضران همراه حالتی همانند بانگ شخص خوابیده به آنان دست میدهد چنانکه بیننده ظاهر می‌پندارد دچار غشی یا اغما هستند در صورتی که هیچیک ازین حالات نیست بلکه در حقیقت بنیروی ادراکی که در خور ایشان است مستغرق دیدار ملک روحانی میشوند و چنین ادراکی بیرون از مشاعر بشر است و سپس باز به ادراکات بشر تنزل می‌کنند. یا به شنیدن بانگی که از آن بانگ مطالب را در می‌یابند یا چهره شخصی که در مقابل او تجسم می‌یابد و آن شخص آنان را بـه آنچـه از نـزد خـدا آورده است مخاطب میسازد، آنگاه این حالت از آنان زایل میشود و آنچه را بر ایشان القا شده در حالی که بر خود مسلطاند و بهوش هستند، در می‌یابند.

کسی از پیامبر، ص، درباره چگونگی وحی پرسش کرد، در پاسخ فرمود:

«گاهی آوازی چون انعکاس بانگ جرس بگوشم میرسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض میگردد آنگاه آن حالت قطع میشود در حالی که آنچه را گفته است حفظ دارم و گاهی فرشته بصورت مردی در نظرم تجسم می‌یابد و با من سخن میگوید و من آنچه را میگوید حفظ می‌کنم.» و در اثنای این حالت چنان شدت و فشاری بوی می‌رسید که تعبیر از آن ممکن نیست چنانکه در حدیث آمده است که پیامبر بسبب نزول وحی فشار شدیدی بر خود حس می‌کرد و عایشه گفته است که در روز بسیار سردی وحی بر او

نازل میگردید[۱] و آنگاه که حالت از وی قطع میشد از پیشانیش عرق جاری میگردید و خدای تعالی فرموده است: زود باشد بر تو سخنی گران نازل خواهیم کرد[۲].

و بخاطر این حالت مشرکان انبیا را بـه جنـون مـتهم میسـاختند و میگفتنـد او را تـابعی از جـن[۳] یـا راهنمایی از آنهاست. و آنها از مشاهده ظاهر آن احوال به اشتباه فرو رفته بودند. و هر آنکه را خـدای گمـراه سازد او را راهنمایی نیست[۴].

دیگر از علامات این گروه (پیامبران) اینست که پیش از حالت وحی دارای خلـق نیـک و پـاکیزگی[۵] و دوری از کلیه بدیها و ناپاکیها هستند و این همان معنی عصمت است چنانکه گویی ایشان بر پاکی و اجتناب و پرهیز از بدیها آفریده شده‌اند و گویی این بدیها منافی طبیعت و جبلت ایشان میباشد. و در صحیح[۶] آمـده است که وی (پیغمبر اسلام، ص،) در خردسالی با عباس عموی خود برای بنای کعبه سنگ حمـل میکـرد و چون سنگ را درازا[۷] خود قرار داده بود بدنش عریان شد و یکباره بر زمین افتاد و بیهوش گردید تا آنکه ویرا به ازارش پوشانیدند. و روزی پیغمبر بمهمانی عروسی که در آن مراسم جشن و بازیگری بود دعوت شد ولـی وی در سراسر مهمانی و تا سپیده دم بحالت خواب و بیهوشی دچار گردید و از وضع ایشان به هـیچ رو آگـاه نشد و در جشن مهمانی شرکت نجست و متوجه هیچیک از امور مجلس ولیمه نشد و آنها را در نیافت. بلکه

۱- و در حدیث است که پیامبر هنگام نزول وحی میفرمود: دثرونی دثرونی. یعنی مرا بپوشید بچیزیکه بدان گرم شوم. رجوع به تاج العروس ذیل «دثر» شود. و گویند وحی بدو طریقه بوده: یا پیامبر بصورت فرشته در می آمده یا جبرئیل بصورت بشر نـازل میشده تا تفاهم حاصل گردد. رجوع به صفحه ۱۱۶۲ کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل «وحی» و هم در ذیـل قـرآن در همـان کتاب و کامل مبرد ج ۲ ص ۲۲ و تعریفات جرجانی در ذیل کلمـه «جـرس» و ص ۹۴۱ کشـاف اصـطلاحات الفنـون در ذیـل «صلصلة الجرس» شود.

۲- إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۷۳: ۵.

۳- رجوع به بلوغ الارب ج ۳ ص ۲۷۰ شود.

۴- وَ من يُضْلِلِ الله فَما لَهُ من هادٍ ۱۳: ۳۳.

۵- در چاپهای مصر و بیروت (ذکا) بمعنی هوشمندی و در «ینی» (زکا) است و در متن صورت ینی برگزیده شد.

۶- اصل خبر در صحیح مسلم چنین است: عمرو بن دینار از جابر بن عبدالله شنیده که گفته است: چـون کعبـه را بنیـان مـی نهادند و پیغمبر، ص، و عباس برای حمل کردن سنگ رفتند، عباس به پیامبر، ص، گفت ازارت را برای سنگ بر دوشت بینـداز، و بروایت ابن رافع بر گردنت بینداز، و او این کار را کرد و یکباره بر زمین افتاد و چشمانش را به آسمان دوخت آنگاه برخاست و گفت: ازارم! ازارم! پس ازارش را بروی او انداختند. و زکریا بن اسحاق از عمرو بن دینار روایت کرده کـه او از جـابر بـن عبـدالله شنیده است که رسول، ص، با مردم برای کعبه سنگ نقل میکرد و ازارش در تنش بود. عباس عموی او گفت: ای پسـر بـرادرم کاش ازارت را برای سنگ بردن میگشودی و آنرا بر شانه‌ات میگذاشتی پیغمبر آنرا گشود و بر روی شانه‌اش قـرار داد و یکبـاره بیهوش بر زمین افتاد. جابر گوید از آن روز پیامبر عریان دیده نشد. جلد چهارم صحیح مسلم ص ۳۳ و ص ۳۴ بـاب «الاعتنـاء بحفظ العورة».

۷- ازار در صدر اسلام بر یک لباس عمومی بهر شکل که باشد اطلاق میشده است. رجوع به ص ۲۴ کتاب لغـت مفصـل اسـماء البسه عربی تألیف دزی چاپ آمستردام (۱۸۴۵) شود و در منتهی الارب نیز ازار بمعنی هر جامه‌ای که انسان را بپوشـاند آمـده است.

خداوند او را از همه این امور منزه ساخته بود حتی بفطرت و از روی جبلت از طعامهای بد بو و کریه پرهیز میکرد چنانکه وی، ص، به پیاز و سیر به هیچ رو نزدیک نمیشد و از آنها نمیخورد.

و درین باره از وی پرسیدند. گفت: «من با کسی راز و نیاز میکنم که شما با او راز و نیاز ندارید.» چون پیامبر، ص، خدیجه، رض، را از حالت وحی خبر داد نخستین بار که ناگهان با آن حالت روبرو شد خدیجه خواست او را بیازماید. از این رو گفت مرا در میان خود و جامه‌ات قرار ده همینکه این کار را انجام داد آن حالت از وی برفت خدیجه گفت: او فرشته‌ایست نه شیطانی. یعنی وی بزنان نزدیک نمیشود. و همچنین خدیجه از او پرسید کدام نوع جامه‌ها را دوست‌تر دارد که در آن جامه‌ها نزد او بیاید. پیامبر گفت: سفید و سبز. خدیجه گفت: وی فرشته است، یعنی سفید و سبز از رنگهای خیر و فرشتگان است و سیاه از رنگهای شر و شیاطین و امثال آنها است. و دیگر از علامات ایشان دعوت به امور دین خواهی و عبادت‌جویی و شیفتگی خود ایشان بدین امور است چون نماز و صدقه و پاکدامنی. و خدیجه و ابوبکر راستی او را از مشاهده این علامات تصدیق کرده‌اند و به دلیلی خارج از حالت و خلق خود وی نیازمند نشده‌اند.

و در صحیح آمده است هنگامی که نامه پیامبر، ص، به هرقل[1] رسید که ویرا به اسلام دعوت فرموده بود گروهی از قریش و از آن جمله ابوسفیان را که در کشور وی بودند احضار کرد تا درباره اخلاق پیامبر از آنان پرسش کند.

و از جمله پرسشهای او این بود که گفت: وی شما را بچه چیزهایی فرمان میدهد؟ ابوسفیان گفت: به نماز و زکوة و پیوند رحم و پاکدامنی و تا آخر آنچه پرسیده بود پاسخ داد. هرقل گفت: اگر آنچه میگویی حقیقت باشد، او پیامبری است و بزودی اراضی زیر دو پای مرا هم متصرف خواهد شد. و پاکدامنی که هرقل بدان اشاره کرد[2] همان عصمت است و میتوان دریافت که هرقل چگونه عصمت و دعوت پیغمبر را به خداپرستی و دینداری و دین خواهی دلیلی بر صحت نبوت او گرفت و احتیاجی به معجزه پیدا نکرد و نشان داد که این امور از علامات نبوت است.

دیگر از علامات اینان اینست که هم باید در میان قوم خویش صاحب حسب و اصالت باشند. و در صحیح آمده است که: خدای پیامبری را برنینگیخت مگر آنکه در میان قوم خود ارجمند و بلند پایه بود و در روایت دیگر چنین است: مگر آنکه در میان قوم خود دارای ایل و تبار فراوان باشد. و این روایت را حاکم بر صحیحین استدراک کرده است.

و در ضمن پرسش هرقل از ابوسفیان چنانکه در صحیح آمده این است که: هرقل گفت او در میان شما در چه منزلتی است؟ ابوسفیان گفت: وی در میان ما خداوند حسب و نسب است.

---

1 -Heraclius.

۲- گویا ابوسفیان به پاکدامنی اشاره کرد نه هرقل (حاشیه نصر هورینی).

هرقل گفت: پیامبران از میان خداوندان با حسب قوم خود برگزیده میشوند. و بعبارت دیگر پیامبران باید دارای عصبیت و قدرت باشند تا ازین راه نگذارند کفار به آزار ایشان دست یازند و بتوانند رسالت پروردگار خویش را تبلیغ کنند و اراده خدای را در تکمیل دین و مذهب او بکمال برسانند. و از علامات پیامبران روی دادن خوارق[۱] برای ایشان است تا گواه راستی آنان باشد خوارق عبارت از افعالی است که بشر از اتیان به مثل آن عاجز است و بهمین سبب آنرا معجزه[۲] نامیده‌اند و این گونه امور از جنس مقدورات بندگان نیست بلکه بیرون از حد توانایی ایشان است و درباره کیفیت وقوع معجزات و دلالت آنها بر تصدیق پیامبران فرق گوناگون مسلمانان اختلاف است.

چنانکه متکلمان[۳] بنابر اعتقاد به اینکه انسان فاعل مختار است معتقداند که اینگونه امور بقدرت خدا روی میدهد نه بفعل پیامبر و هر چند بعقیده معتزله افعال بندگان از خود آنان صادر میشود ولی معجزه از جنس افعال ایشان نیست و برای پیامبر بعقیده سایر متکلمان در این عمل همان تحدی[۴]، به اذن خدا است تکلیف دیگری ندارد، و معنی تحدی آنست که پیامبر، ص، پیش از روی دادن معجزه برای راستی ادعای خود بوقوع آن استدلال کند و در این صورت معجزه چون روی داد بمنزله اینست که خدای تعالی بصراحت بگوید پیغمبر صادق است و بنابراین دلالت معجزه بر صدق قطعی میگردد، پس معجزه با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت می‌کند. و بهمین سبب تحدی جزئی از معجزه میباشد و اینکه متکلمان گفته‌اند که تحدی صفت نفس معجزه است با اینکه گفته شد تحدی جزئی از معجزه است این هر دو قول در معنی یکی است چه در نزد آنان صفت نفس بهمان معنی ذاتی است و تحدی فارق میان معجزه و کرامت و سحر است زیرا در سحر و کرامت نیازی بتصدیق نیست و بدین سبب بتحدی هم احتیاجی نمیباشد مگر آنکه بر حسب اتفاق یافت شود و اگر در کرامت نزد آنان که آن را جایز دانسته‌اند تحدی واقع شود، و دلالتی داشته باشد، در این صورت دلیل بر ولایت خواهد بود که بجز نبوت است.

۱- «خارق» در عرف علمای دین امریست که وضع عادی را درهم میشکند و بنا به رأی صحیح به اعتبار ظهور آن بر شش قسم است: معرفت- معجزه- ارهاص (یعنی خارقی که قبل از بعثت نبی ظاهر شود)- کرامت- استدراج دهانهٔ (کشاف اصطلاحات الفنون).

۲- معجزه امر خارقیست عادت را از قبیل ترک فعل یا فعلی مقرون بتحدی با عدم معارضه. و علت آنکه دو امر فعل یا ترک آن در نظر گرفته شده برای آنست که معجزه همچنانکه آوردن به امر غیر عادیست گاهی هم منع از امر معتاد است مانند امساک از غذا خوردن در مدتی غیر معتاد با حفظ صحت و حیات (کشاف، ص ۹۷۵).

۳- پیروان علم کلام. و آن علمی است که در آن از ذات باری تعالی و صفات او و احوال ممکنات از مبدأ وجود بر طبق قانون اسلام بحث میشود و قید اخیر بسبب خروج علم الهی مخصوص فلاسفه از آنست (تعریفات جرجانی).

۴- «تحدی» طلب معارضه در شهادتی است که دعوی آن از نبوت است پس ناچار باید خارق موافق دعوی باشد زیرا شهادت بدون موافقت ممکن نیست از این رو دهانهٔ مانند نطق جماد به اینکه وی مفتری و کذاب است از تعریف خارق خارج میشود چه موافق دعوی نیست و همچنین ارهاص و کرامت بسبب عدم اقتران بدعوی از تعریف خارق خارج میشود (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۷۵).

و از اینجاست که استاد ابواسحاق (اسفراینی) و دیگران وقوع خوارق را بعنوان کرامت منع کرده‌اند تا مبادا در صورت تحدی به ولایت با پیغمبری مشتبه شود ولی ما تفاوت میان خارق و کرامت (نبوت و ولایت) را نشان دادیم و گفتیم که تحدی ولی با تحدی پیامبر فرق دارد در این صورت اشتباهی در کار نخواهد بود. علاوه بر اینکه نقل از استاد ابواسحاق هم در این باره صریح نیست و چه بسا که گفتار ابواسحاق چنین توجیه شود که وی سر زدن خوارق انبیا را از اولیا انکار کرده است بنابر اینکه هر یک از دو گروه دارای خوارقی مخصوص بخود هستند.

و اما در نزد معتزله[1] مانع وقوع کرامت اینست که خوارق را از افعال بندگان نمیدانند، زیرا افعال بندگان امور عادیست و بنابراین در نظر ایشان تفاوتی میان خوارق انبیا و اولیا وجود ندارد و اما وقوع کرامت بر دست دروغگو امری محالست. و اما اشعریان این محال را چنین توجیه می‌کنند که صفت نفس معجزه تصدیق و هدایت است و اگر بخلاف این واقع شود دلیل بشبهه و هدایت بضلالت و تصدیق بکذب مبدل خواهد شد و حقایق دگرگون و صفات نفس وارونه خواهد گردید و آنچه از فرض وقوع آن محال لازم آید ممتنع است.

و اما توجیهی را که معتزله (در محال بودن معجزه بر دست کاذب) می‌کنند، این است که وقوع دلیل بجای شبهه و هدایت بجای ضلالت قبیح است و امر قبیح هم از خدا صادر نمیشود.

و اما بعقیده حکما امر خارق از فعل پیامبر است هر چند در غیر محل قدرت بشری باشد، بنابر اعتقاد آنان درباره ایجاب ذاتی و بنابر اینکه وقوع بعضی از حوادث از برخی دیگر متوقف بر اسباب است و شرایط حادث‌شونده سرانجام مستند بواجب با لذات میشود که فاعل بالذات است نه فاعل بالاختیار و نفس نبوی را در نزد آنان خواصی ذاتی است که از آن جمله صدور اینگونه خوارق بقدرت او و فرمانبری عناصر در عالم تکوین از وی است. و پیامبر بعقیده ایشان بفطرت بر تغییر و تصرف در کاینات و هستیها آفریده شده، هر وقت بدانها توجه کند بدلخواه او باشند بسبب آنچه خدا در این باره برای وی میسر ساخته است و بعقیده ایشان امر خارق بر دست پیامبر جاری می‌شود خواه تحدی همراه آن باشد و خواه نباشد و آن گواه بر راستی اوست ازین حیث که بر تصرف پیامبر در کاینات و هستیها دلالت میکند و این نوع تصرف از خواص نفس نبوت است نه از این حیث که امر خارق جانشین گفتار صریح بتصدیق نبی باشد، و از این رو دلالت معجزه در نزد ایشان قطعی نیست چنانکه متکلمان عقیده داشتند. و هم تحدی را جزئی از معجزه نمیشمارند و درست نمیدانند که تحدی بمنزله فارق میان معجزه و جادوگری و کرامت باشد، بلکه فرق گذارنده معجزه از جادوگری بعقیده ایشان اینست که پیامبر بر سرشت خاصی آفریده شده، سرشتی که از وی افعال خیر سر

۱- فرقه‌ای که پیرو واصل بن عطا بوده‌اند و آنان را معتقدات خاصی است از قبیل اینکه دیدن خدای بدنیا و آخرت ممکن نیست و نیکی را از خدا میدانند و بدی را از نفس، و مرتکب کبیره را نه مؤمن دانند و نه کافر و جز اینها، رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

میزند و از افعال شر روگردانست و از این رو شر به خوارق او راه نمی‌یابد در صورتی که جادوگر در جهت مخالف اوست و همه افعالش شر و در مقاصد شر است. و فارق آن از کرامت اینست که خوارق پیامبر نوعی مخصوص است مانند صعود به آسمان و نفوذ در اجسام ستبر و زنده کردن مردگان و سخن گفتن با فرشتگان و پرواز در هوا. لیکن خوارق ولی فروتر از اینهاست مانند تکثیر اندک و سخن گویی درباره برخی از حوادث آینده و نظایر اینها از اموری که مادون تصرفات پیامبران است. پیامبر همه خوارق اولیا را قادر است انجام دهد اما ولی برآوردن خوارق انبیا قادر نیست. و متصوفه در کتب و آثاری که درباره طریقت خویش نوشته‌اند این معنی را بیان داشته و از بزرگان خویش نقل کرده‌اند.

و چون این امر بیان شد باید دانست که بزرگترین معجزات و شریفترین و روشن‌ترین آنها از حیث دلالت قرآن کریم است که بر پیامبر ما صلی الله علیه و سلم نازل شده است. زیرا خوارق چیزی بجز وحیی است که بر پیامبر القا میشود و نهی معجزات و خوارق را گواه بر راستی وحی می آورد ولی قرآن بنفسه همان وحی ادعا شده و هم آن خارق معجز است پس گواه آن در خود آنست و نیازی بدلیل مغایر آن مانند دیگر معجزات همراه وحی نیست، چون قرآن از لحاظ دلالت واضح‌ترین ادله است زیرا اتحاد دلیل و مدلول در آن دیده میشود و این معنی گفتار او، ص، است که میفرماید[1] هیچیک از پیامبران نیامدند مگر اینکه معجزاتی نظیر پیامبر پیش از خود آوردند که بشر بدانها گرویدند ولی آنچه را که من آوردم وحیی است که بر من نازل شده است، و ازینرو امیدوارم در روز قیامت بیش از همه آنها پیروان و امت داشته باشم و اشاره به این معنی میفرماید که معجزه وقتی در وضوح و قوت دلالت بدین منزلت باشد، که در حقیقت نفس وحی است، آن وقت بعلت همین وضوح، حقیقت و راستی آن افزونتر خواهد بود و در نتیجه تصدیق کننده و ایمان آورنده که عبارت از پیرو و امت است نیز بیشتر خواهد داشت «و خدای سبحانه داناتر است»[2] و هم اکنون تفسیر حقیقت نبوت را بنابر آنچه بیشتر محققان تشریح کرده‌اند یاد میکنیم و آنگاه بذکر حقیقت کاهنی و سپس رؤیا و سرانجام بوضع منجمان و غیبگویان و دیگر مسائل مربوط به غیبگویی میپردازیم:

۱- اصل خبر در صحیح مسلم چنین است: حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا لیث عن سعید بن ابی سعید عن ابیه عن ابی هریرة قال قال رسول الله، ص، ما من الانبیاء من نبی الا قد اعطی من الآیات ما مثله آمن علیه البشر و انما کان الذی اوتیت وحیا اوحی الله الی فارجو ان اکون اکثرهم تابعا یوم القیمة، ص ۱۸۶ ج ۲. و نووی در شرح حدیث سه معنی آورده است: یکی آنکه هر پیغمبری معجزاتی نظیر معجزات پیغمبر پیش از خود آورده و بدین سبب مردم بوی گرویده‌اند و اما معجزه آشکار و عظیم من قرآنست که هیچ پیغمبری نظیر آنرا نیاورده است و بهمین سبب فرموده است من بیش از دیگر پیامبران پیرو و امت دارم. معنی دوم اینست که بمعجزه من یعنی قرآن به هیچ رو خیال و شبهه راه نمییابد برخلاف معجزات پیامبران دیگر که گاهی ساحر کارهایی نزدیک بصورت و شکل آنها بخیال مردم می آورد چنانکه ساحران در عصای موسی، ع، القاء شبهه بر مردم کردند. و معنی سوم اینست که معجزات انبیا با عصر خودشان از میان رفته و جز مردم همزمانشان دیگران آنها را ندیده‌اند ولی معجزه پیغمبر ما، ص، قرآن است با خرق عادتی که در اسلوب و بلاغت و خبر دادن از مغیبات در آن هست.

۲- قسمت داخل گیومه فقط در یک چاپ دیده میشود.

باید دانست (خدا ما و ترا رهبری کند) که این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست چنان می‌بینیم که بر شکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل بمعلولات و پیوستگی کاینات و هستیها بیکدیگر و تبدیل و استحاله بعضی از موجودات به برخی دیگر است، چنانکه شگفتیهای آن در این باره غایت ندارد و در این خصوص از جهان محسوس جسمانی آغاز میکنم و نخست عالم عناصر را که بچشم می‌بینیم مثال می آورم که چگونه درجه بدرجه از زمین بالا میرود و نخست به آب و آنگاه به هوا میرسد و سپس به آتش می‌پیوندد چنانکه یکی بدیگری پیوسته است و هر یک از آنها استعداد آنرا دارد که بعنصر نزدیکش تبدیل شود یعنی بدرجه برین برآید یا بمرحله فرودین فرود آید چنانکه گاهی هم بهم تبدیل می‌یابند. و عنصر برین لطیف‌تر از عنصر پیش از آنست تا به عالم افلاک منتهی میشود که آن از همه لطیف‌تر است و جهان افلاک بصورت طبقات بهم پیوسته است و بشکلی است که حس فقط حرکات آنها را درک میکند. و برخی بوسیله آن حرکات بشناسایی مقادیر و اوضاع آنها رهبری میشوند و بوجود ذواتی که دارای این آثار در حرکات افلاک هستند آگاه میگردند. آنگاه باید بدین جهان موالید در نگریم و ببینیم چگونه بترتیب نخست از کانها و آنگاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز میشود، آنهم بدین شکل بدیع که بطور کامل درجه بدرجه میباشد.

چنانکه پایان افق کانها به آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند پیوسته است و پایان افق گیاهها مانند درخت خرما و تاک به آغاز افق جانوران مانند حلزون و صدف متصل است که بجز قوه لمس در آنها نیروی دیگری یافت نمیشود و معنی پیوستگی و اتصال در این موالید اینست که پایان افق هر یک از آنها بسیار مستعد است که در شمار آغاز افق مرحله پس از خود درآید. و عالم جانوران رفته رفته توسعه یافته و به انواع گوناگونی درآمده است و در تکوین تدریجی به انسان منتهی شده است که صاحب اندیشه و بینش است و از جهان قدرتی[1] که در آن حس و ادراک گرد آمده ولی هنوز بفعل به اندیشه و بینش نرسیده است بدین پایه ارتقا می‌یابد و این نخستین افق انسان پس از عالم حیوان است و اینست نهایت مشاهده ما. آنگاه در عالمهای مختلف آثار گوناگونی می‌یابیم، چنانکه در عالم حس آثاری از حرکات افلاک و عناصر، و در عالم تکوین آثاری از حرکت نمو و ادراک می‌بینیم که همه آنها گواهی میدهند هر یک را مؤثری است مباین با اجسام و آن مؤثری روحانیست که به موالید پیوستگی می‌یابد زیرا همان اتصال که در عالم وجود دارد در ذات این موالید نیز موجود است. و چنین مؤثری همان نفس ادراک کننده و محرک است و ناچار باید برتر از

۱- ترجمه این جمله است: من عالم القدرة التی اجتمع فیه الحس و الادراک. با اینکه در همه چاپهای موجود «القدرة» است چندی پیش یکی از محققان عرب کلمه مزبور را به «القردة» تصحیح کرده و برحسب تصحیح وی باید ترجمه فارسی را بدینسان درآورد: «از جهان بوزینگانی که در آن حس و ادراک ...» و مؤید تصحیح مزبور گفتار خود ابن خلدون در فصل: (دانشهای پیامبران) صفحه ۸۷۸ (نسخه چاپی) همین ترجمه است که از فصلهای الحاقی چاپ پاریس است و مطالب این صفحه در آنجا اینچنین تکرار شده است: «و مانند بوزینه که در آن هوش و ادراکی گرد آمده است که با انسان صاحب اندیشه برابر است». و توان گفت اندیشه ابن خلدون درباره عالم خلقت و تکامل آن نزدیک به اندیشه‌های داروین است.

آن وجود دیگری باشد که نیروهای ادراک و حرکت را بدان ارزانی دارد و هم بـدان بپیونـدد و ذاتـش ادراک صرف و تعقل محض باشد و آن جهان فرشتگانست. و از این رو نفس باید دارای استعداد تجـرد و انسـلاخ از بشریت و ارتقای به فرشتگی باشد تا در لحظه خاصی از لحظات، بفعل از جنس فرشتگان شود و این هنگامی است که ذات روحانی آن بفعل کمال یابد چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد. و چنانکه یاد کردیم ناگزیر این درجه بر حسب کیفیت و حالتی که در موالید مرتب هست باید به افق ما بعد خود متصل باشد و از ایـن رو نفس را در اتصال دو جهت است: یکی برین و دیگری فرودین و از جهت فـرودین ببـدن پیوسـته اسـت و بدان مدرکات حسی را کسب میکند که بوسیله آنها برای تعقل بفعل مستعد میشود و از جهت برین به افـق فرشتگان پیوسته میباشد و بدان مدرکات علمی و غیبـی را کسـب میکنـد، چـه عـالم حـوادث در تعقـلات فرشتگان بدون زمان موجود است و این بر حسب مطالبی است که گفتیم در عالم هستی بسبب اتصال ذوات و قوای آنها بیکدیگر نظم و ترتیب استواری وجود دارد. آنگاه باید دانست که نفس انسانی از نظـر نهانسـت و بچشم دیده نمیشود ولی آثار آن در بدن نمودار میباشد چنانکه میتوان گفت بدن و کلیـه اجـزای آن خـواه رویهمرفته و بطور مجموع و خواه بطور مجزا بمنزله ابزاری برای نفس و نیروهای آن میباشد چنانکه یا محل ظهور فاعلیت آنست از قبیل گرفتن و تصرف به دست و راه رفتن بپا و سخن گفتن بزبان و حرکـت عمـومی بدن در حال تدافع. و یا تجلی گاه ادراکات آن میباشد، و هر چند نیروهای ادراک از لحاظ درجه بندی بسوی نیروهای برین نفس ارتقا می‌یابند و از تجلیات نیروی متفکره بشمار میروند که از آن بـه نیـروی ناطقـه هـم تعبیر میشود، نیروهای حس ظاهری با همه ابزار خود چون: شنوایی و بینایی و جز اینها بسـوی بـاطن ارتقـا می‌یابند، و نخستین آنها حس مشترک است و آن نیرویی است که محسوسات را چون دیدنیها و شنیدنیها و بسودنیها و جز اینها در یک حالت درک میکند و بهمین سبب از نیروی حس ظاهری متمایز شده است زیـرا محسوسات در حس ظاهری یکباره و در یک وقت فراهم نمی آیند و متمرکز نمیشوند. آنگاه حـس مشـترک آن مدرکات را به نیروی خیال میرساند و آن نیرویی است که هر محسوسی را در نفس تجسم میدهد چنانکه فقط از مواد خارجی مجرد باشد. ابزار تصرف این دو نیرو یعنی حس مشترک و خیال بطن اول دماغست کـه قسمت مقدم آن ویژه نخستین و قسمت مؤخر آن از آن نیروی دوم است. آنگاه نیـروی خیـال بـه واهمـه و حافظه ارتقا می‌یابد که نخستین برای دریافتن معانی جزئی است چـون دشـمنی فـلان و دوسـتی بهمـان و بخشایش پدر و درندگی گرگ. و حافظه برای سپردن همه مدرکات است چه در متخیله آمده باشـند و چـه نیامده باشند و حافظه برای آن بمنزله خزانه‌ایست که مدرکات را برای هنگام نیاز نگهمیدارد. و ابـزار تصـرف این دو نیرو بطن مؤخر دماغ است که قسمت اول آن برای واهمه و مؤخر آن ویژه حافظه است.

آنگاه همه این نیروها به نیروی فکر[1] ارتقا می‌یابند و ابزار آن بطن میانه دماغ است و بوسیله این نیرو حرکت بینش و توجه بسوی تعقل دست میدهد و از این رو نفس بسبب آن پیوسته در جنبش است زیرا میلی در نهاد آن است که خود را از پستی قوه و استعداد مخصوص بشریت رهایی بخشد و در تعقل از مرحله قوه بمرحله فعل درآید تا از این راه بعالم روحانی ملاء اعلی[2] تشبه جوید و در ادراک خود از ابزار جسمانی یاری نجوید و در نخستین مرتبه روحانیات قرار گیرد. پس نیروی فکر همواره بسوی این مرتبه در حرکت است و بدان متوجه میباشد.

و گاهی نیز بکلی از عالم بشریت و روحانیت آن منسلخ میشود و به عالم افق[3] اعلی می‌پیوندد و این اکتسابی نیست بلکه بسبب نخستین سرشت و فطرتی است که خدای در آن آفریده است.

و نفوس بشری بر سه گونه است: گروهی بفطرت از رسیدن به ادراک روحانی عاجزاند و از این رو حرکت آنها بجهت فرودین یعنی بسوی مدارک حسی و خیالی منحصر میشود، از قبیل ترکیب معانی از حافظه و واهمه بر وفق قوانین معین و ترتیب خاصی که بدان دانشهای تصوری و تصدیقی را استفاده میکنند، و این دانشها مخصوص بفکر است که ببدن تعلق دارد و همه آنها خیالی و دایره آنها محدود است زیرا از جهت مبدأ به مسائل اولی و بدیهی منتهی میشوند و از آنها در نمیگذرند و اگر آن فکر تباهی پذیرد آنچه پس از آن مسائل هست نیز تباهی می‌پذیرد. و این مرحله اغلب دایره ادراک جسمانی بشریست که دریافتها و مشاعر دانشمندان بدان منتهی میشود و در آن رسوخ می‌یابند.

و گروه دیگر از نفوس بشری در این حرکت فکری متوجه بسوی عقل روحانی و ادراکی میشوند که به ابزار بدن نیازمند نیست، زیرا آنها در این باره بر استعداد خاصی آفریده شده‌اند و در نتیجه دایره ادراک آنها از مسائل اولی و بدیهی که نخستین دایره ادراک بشری است در میگذرد و وسعت مییابد و در تجلیگاه مشاهدات باطنی میخرامد و این گونه مشاهدات سراسر ادراک و وجدانست و حدود و ثغوری ندارد و آغاز و پایان آن نامعلومست. و این مخصوص مشاعر و ادراکات اولیاست، خداوندان دانشهای لدنی[4] و معارف ربانی و چنین ادراکاتی پس از مرگ برای سعادتمندان در برزخ[5] حاصل میشود.

و دسته سوم نفوسی هستند که بفطرت بر تجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و بسوی فرشتگان افق برین ارتقا می‌یابند تا در لحظه خاصی بفعل نیز در شمار فرشتگان

۱- «فکر» ترتیب دادن امور معلوم برای رسیدن بمجهول است (تعریفات جرجانی).

۲- ملا اعلی در اصطلاح حکما عبارت از عقول مجرد و نفوس کلی است (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱۳) بنقل از حاشیه شرح مواقف بقلم مولوی عبدالحکیم.

۳- افق اعلی یا افق برین: نهایت مرتبه روح است و آن آستان یگانگی و آستان الوهیت است (تعریفات جرجانی).

۴- (بفتح اول- ضم دال) آنچه کسی را بدون سعی او و کوشش غیر محض بفضل خویش از نزد خود حق تعالی عطا فرموده باشد یا بدون تعلیم غیر از نزد طبیعت ذهن او باشد منسوب به «لدن» بمعنی نزد (غیاث).

۵- مقصود از استقامت نداشتن اعوجاج و کژی معنوی است.

درآیند و برای آنان شهود ملا اعلی در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الهی در آن لحظه خاص حاصل شود.

و ایشان پیامبرانند، صلوات الله و سلامه علیهم، که خدا تجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت وحی است از روی فطرت به آنان ارزانی داشته و آنرا سرشت و جبلتی در ایشان قرار داده و آنان را بر آن سرشت بیافریده است و تا هنگامی که بر خلقت بشریت هستند آنان را از موانع و عوایق بدن منزه ساخته است زیرا در غرایز ایشان چنان اعتدال و استقامتی[1] آفریده شده که میتوانند با همان غرایز با آن وجهه روحانی روبرو شوند و در طبایع آنان شیفتگی و رغبت بعبادت بدانسان تخمیر شده است که با همان وجهه روحانی طریق آن بر ایشان کشف می‌شود و بسوی آن بسهولت میشتابند. اینست که پیامبران با این نوع تجرد و انسلاخ هر وقت بخواهند بدان افق متوجه میشوند و این بیاری فطرتی است که بر آن آفریده شده‌اند نه بوسیله اکتساب یا آموختن و چون بدان افق متوجه میشوند و از بشریت خود تجرد مییابند و در آن ملا اعلی آنچه را باید، فرا میگیرند، بمنظور فلسفه تبلیغ بندگان به ادراکات بشری و قوای انسانی باز می‌گردند چنانکه یکبار یکی از آنان بانگی رعد آسا میشنود[2] و این بانگ همچون رمزیست که از آن مفهوم آنچه را بر وی القا شده استنباط میکند و چون آن بانگ پایان پذیرفت مطلب را درک میکند و آنرا میفهمد و بار دیگر فرشته‌ای که بوی القا میکند بصورت مردی مجسم میشود و با او سخن میگوید و وی آنچه را فرشته القا میکند در می‌یابد و حفظ میکند و فراگرفتن از فرشته و بازگشت به مشاعر بشری و فهمیدن القاآتی که بر وی نازل میشود، همه اینها گویی در یک لحظه است، لحظه‌ای که از یک چشم بر هم زدن هم کمتر است، زیرا این حالات در زمانی دست نمیدهد بلکه همه آنها با هم تجلی میکند و بنظر می آید که در سریعترین اوقات روی داده است و بهمین سبب چنین حالاتی را وحی نامیده‌اند زیرا وحی در لغت بمعنی سرعت کردن است.

و باید دانست که برحسب نظر محققان حالت نخستین یعنی شنیدن بانگ رعد آسا رتبه پیامبران نامرسل و حالت دوم یعنی تجسم یافتن فرشته بصورت مردی که طرف مکالمه است مقام و منزلت پیامبران مرسل است و بهمین سبب از حالت نخستین کاملتر است و این معنی حدیثی است که پیامبر، ص، در آن وحی را تفسیر فرموده هنگامی که حرث[3] بن هشام از وی پرسیده است چگونه وحی بر تو نازل میشود و فرموده است: گاهی آوازی چون انعکاس صوت زنگ بگوشم میرسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض میگردد، آنگاه آن حالت قطع میشود و آنچه را گفته است حفظ کرده‌ام و گاهی فرشته بصورت مردی در نظرم تجسم می‌یابد و با من سخن میگوید و من آنچه را میگوید میفهمم. و حالت نخستین از این رو

۱- اعراف را برزخ میان بهشت و دوزخ گویند و هم برزخ زمانه‌ایست که ما بین وقت مرگ و زمان قیامت است (غیاث).

۲- اشاره به حدیث پیغمبر درباره وحی که در پیش گذشت.

۳- حارث (ن. ل).

شدیدتر است که آن حالت در این اتصال مبدأ خروج از قوه به فعل میباشد و از این رو قدری دشوار است و بهمین سبب چون در آن حالت بر مشاعر بشری توقف میکند، ادراک وحی به حس شنوایی اختصاص می‌یابد. و کار حواس دیگر دشوار میشود ولی هنگامی که وحی تکرار گردد و تلقی فزونی یابد این اتصال آسان میشود و چون بمشاعر بشری باز میگردد از همه حواس مزبور بویژه از واضح‌ترین آنها که ادراک بینایی است برخوردار است و در تعبیر کردن از «وعی» یعنی دریافتن و بیاد سپردن در حالت نخستین وحی بصیغه ماضی «وعیت» و در حالت دوم بصیغه مضارع «اعی» لطیفه‌ای از بلاغت گنجانیده شده است، یعنی سخن بمنزله تمثیل برای دو حالت وحی آمده است چنانکه از حالت نخستین به بانگ رعد آسا که در تداول عموم سخن بشمار نمیرود تعبیر کرده و خبر داده است که فهم و «وعی» در فاصله اندکی که آن بانگ سپری میشود حاصل می‌گردد از این رو هنگام تصویر سپری شدن بانگ و انقطاع آواز آن حالت مناسب آنست که «وعی» یا فهم بصیغه ماضی تعبیر شود تا مطابق سپری شدن و انقطاع باشد و حالت دوم را به فرشته‌ای که بصورت مردی با وی هم سخن میشود و از سخن وی فهم حاصل میآید مثال زده است و مناسب عبارت در اینجا مضارع است که مقتضی تجدد و حدوث میباشد.

و باید دانست که بطور کلی در هر نوع حالت وحی صعوبت و شدت وجود داشته است چنانکه قرآن هم بدان اشاره کرده و خدای تعالی گفته است: ما بر تو گفتاری گران القا خواهیم کرد. عایشه گفته است که حضرتش از فشار و سنگینی وحی رنج میبرد و هم گفته است در روز سرمای سختی بر وی وحی نازل میگردید و پیامبر وقتی از آن حالت منقطع میشد از پیشانیش عرق روان بود. و بهمین سبب در این حالت، غیبت از حواس و خرخر خواب گونه‌ای که معروفست بر وی عارض میشد و علت آن چنانکه بیان کردیم اینست که وحی عبارت از مفارقت از عالم بشریت و ارتقا به مدارک و مشاعر فرشتگی و فرا گرفتن سخن عالم روح است و از این رو در نتیجه جدایی ذات از خود و انسلاخ آن از افق بشریت و نزدیک شدن به آن افق دیگر برای وی شدتی روی میدهد. و این همان معنی فشاری است که پیامبر از آن در مبدأ وحی بدین گفته خویش تعبیر کرده است: «پس مرا بفشرد چنانکه رنج بمن رسید آنگاه مرا بر انگیخت و سپس گفت بخوان گفتم من خواندن ندانم» و همچنین بار دوم و سوم چنانکه در حدیث آمده است. و گاهی اعتیاد به تلقی وحی بتدریج و رفته رفته نسبت بدفعه پیشتر اندکی امر را آسان میکند. و بهمین سبب نجوم[1] و سور و آیات قرآن که در مکه نازل میشد کوتاهتر از آنهایی بود که در مدینه فرود می آمد. و باید در نظر گرفت که درباره نزول سوره برائت[2] در غزوه تبوک روایت شده است که تمام سوره یا قسمت عمده آن در حالی بر پیامبر نازل شد که وی سوار شتر راه می‌پیمود و حال آن که هنگامی که در مکه اقامت داشته است برخی از

۱- نجوم یکی از اسامی قرآنست و در قول خدای تعالی فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ ۵۶: ۷۵ برای آتش نجوم خواند که نجم نجم فرود آمد آیه از پس آیه و سوره از پس سوره (تفسیر ابو الفتوح، ج ۱ ص ۶).

۲- مقصود سورهٔ التوبهٔ نهمین سوره قرآنست.

قسمتهای سوره‌های کوتاه مفصل قرآن[1] یک وقت بر او نازل میشده و بقیه آنها در وقت دیگر ولی آخرین قسمتی که در مدینه نازل شده است آیه (الدین)[2] است که در درازی با آیات دیگر بسیار متفاوتست بخصوص با آیاتی که در مکه چون (الرحمن) و (الذاریات) و (المدثر) و (الضحی) و (الفلق) و امثال آنها نازل میشد و از همین قسمت میتوان یکی از وجوه تمایز میان سور و آیات مدنی و مکی را کوتاهی و درازی آنها تلقی کرد و خدا راهنمای آدمی براستی است. این بود ما حصل امر نبوت.

و اما کاهنی نیز از خواص نفس انسانیست چه در ضمن کلیه مطالبی که در گذشته آوردیم معلوم شد که نفس انسانی دارای استعدادی است که میتواند از بشریت تجرد یابد و بروحانیتی که برتر از مرتبه آنست ارتقا یابد و این حالت در لحظاتی خاص برای افراد بشری که در زمره پیامبران بوده‌اند بعلت فطرتی که بر آن آفریده شده‌اند حاصل آمده و ثابت شده است که این حالت برای ایشان بی اکتساب و بی‌یاری جستن به هیچیک از مشاعر یا تصورات یا افعال بدنی خواه با سخن گفتن یا حرکتی بخصوص یا هیچگونه عمل دیگری روی میدهد، بلکه این حالت تجرد از بشریت و ارتقای بفرشتگی است که بفطرت در لحظه‌ای کوتاهتر از یک چشم بر هم زدن به آنان دست میدهد و هرگاه قضیه چنین باشد و این استعداد در طبیعت بشر موجود باشد تقسیم منطقی و متکی بعقل حکم میکند که دسته دیگری از بشر هم یافت شود که نسبت بپایه صنف نخستین در مرحله نقصان باشند، نقصانی که یکی از اضداد نسبت بضد کامل خود دارد. زیرا یاری نجستن بچیزی در این ادراک ضد یاری جستن به آنست و میان آن دو تفاوتی عظیم میباشد. پس بر حسب تقسیم یاد کرده هر گاه صنف ضد آن لازم آید رواست که در اینجا صنف دیگری از بشر را در نظر آوریم که نیروی عاقله‌اش بفطرت حرکت فکری او را از روی اراده بجنبش درآورد و این هنگامی است که اشتیاق بدان دروی برانگیخته میشود، در حالیکه جبلت و سرشت وی برای رسیدن بدان نقصان دارد و از این رو هنگامی که عوایق او را از انجام دادن آن عاجز میکنند بفطرت به امور جزئی محسوس یا موهوم متشبث میگردد مانند اجسام شفاف و استخوانهای حیوانات و سجع گویی در سخن گفتن و حرکات پرندگان یا حیوانات را بفال بد یا نیک گرفتن. و آنگاه این احساس یا تخیل را ادامه میدهد و برای تجردی که آهنگ آنرا دارد از اینگونه امور یاری میجوید چنانکه اعمال مزبور بمنزله برانگیزاننده و مشوق اوست. و نیرویی که در این گونه کسان مبدأ این ادراک میباشد همان کاهنی است. و بسبب آنکه اینگونه نفوس بفطرت بر نقصان و قصور از رسیدن به کمال آفریده شده‌اند[3]، ادراک ایشان در جزئیات بیش از کلیات است و از این رو قوه متخیله آنان در نهایت

۱- مفصل قرآن: از حجر است تا آخر قرآن بقول اصح یا از سوره جاثیه یا از قتال یا از سوره ق (عن النویری) یا از صافات یا از صف یا از تبارک (عن ابن ابی الصیف) یا از انا فتحنا (عن الذرماری) یا از سبح اسم ربک الاعلی (عن الفرکاح) یا از ضحی (عن الخطابی) و آنها را بدین سبب مفصل نامند که فصول میان سوره‌ها بسیار است یا بسبب قلت منسوخ (منتهی الارب).

۲- مقصود آیه مسمی به: الدین (بفتح د) است. یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ ... ۲: ۲۸۲.

۳- در «ینی» عبارت چنین است: ... به کمال آفریده شده‌اند و ادراک ایشان بجزئیات متشبث می‌باشد و از کلیات غافل است.

نیرومندی است زیرا این نیرو آلت و ابزار جزئیات است و قوه مزبور بطور کامل خواه در خواب یا بیداری در آن جزئیات نفوذ میکند و آنها را آماده و مجهز میسازد و مخیله آنها را فرا میخواند و این تخیلات[1] برای کاهنان بمنزله آیینه‌ایست که پیوسته در آن مینگرند، اما کاهن در ادراک معقولات توانایی کامل ندارد زیرا وحی او از نوع وحی شیطان است و بالاترین احوال این صنف اینست که از سخنان مسجع و متوازن یاری جوید تا حواس را بدانها متوجه سازد و با این پیوستگی و اتصال ناقص اندکی تقویت یابد، چنانکه از آن حرکت و آنچه مشوق و انگیزه او به این اتصال بیگانه است وسوسه‌هایی در دلش میگذرد که آنها را بر زبان میراند و چه بسا که این سخنان راست بیرون می آید و با حقیقت وفق میدهد و چه بسا که دروغ میباشد زیرا او نقصان خویش را بیاری امری بیگانه و بیرون از ذات ادراک کننده خویش تکمیل میکند، امری که مباین آن ذات و ناسازگار با آنست و از این رو راستی و دروغ هر دو برای او روی میدهد و گفته‌هایش مورد اعتماد نمیباشد و چه بسا که از شدت آزمندی به دست یافتن ادراک و همی خویش و فریفتن پرسش کنندگان بگمانها و تخمینها پناه میبرد و صاحب اینگونه سجع‌گوییها همان کسانی هستند که بخصوص بنام کاهنان مشهور میباشند چه آنان از دیگر اصناف خویش برترند. و پیامبر، ص، نیز در این باره فرموده است: این سخن از سجع گویی کاهنان است و بر حسب اضافه[2] سجع گویی را به آنان اختصاص داده است.

و پیامبر بمنظور کشف حال ابن صیاد[3] درباره اخباری که باز میگفت از وی پرسید چگونه این خبرها بتو میرسد؟ او گفت: اخبار راست و دروغ هر دو بمن میرسد پس فرمود امر بر تو مشتبه شده است یعنی از خواص نبوت راستی است و بهیچ حال دروغ بدان راه نمییابد زیرا مسئله نبوت پیوستگی ذات پیامبر به ملا اعلی (جهان برین) است بی‌آنکه انگیزاننده و مشوقی در کار باشد و بی‌آنکه به امور بیگانه از ذات خود یاری جوید. ولی کاهن بسبب عجز خویش ناگزیر است بتصورات بیگانه از ذات خود یاری جوید، و این تصورات در ادراک وی نفوذ میکند و با ادراکی که بدان توجه میکند مشتبه میشود و در نتیجه با آنها در می آمیزد و از این رو دروغ بدان راه می‌یابد و بهمین سبب ممکن نیست پیشگویی او را نبوت نامید و ما گفتیم بالاترین مراتب کاهنی حالت سجع گویی است زیرا معین[4] سجع از دیگر معین‌ها مانند دیدنیها و شنیدنیها سبک‌تر و سهلتر است و سبکی معین نشان میدهد که بدان اتصال و ادراک نزدیک و تا حدی از حالت عجز دور است.

و بعضی از مردم گمان کرده‌اند که بعلت روی دادن رجم شیاطین[5] بوسیله شهابها در هنگام بعثت کاهنی نیز از آغاز نبوت پیامبر منقطع شده است و این امر بدان سبب بوقوع پیوسته است که خواسته‌اند

۱- و این نیروی مخیله. «ینی».

۲- مقصود اضافه سجع گویی به کاهنان است که از نوع اضافه تخصیصی است.

۳- کاهن معروفی که مسلمانان وی را دجال می‌خواندند و بسال ۶۲ ه درگذشت و او را ابن صائد هم می‌گفته‌اند. (از تاج العروس).

۴- مقصود از معین وسیله‌ایست که کاهن یا فالگیر بدان متشبث میشود مانند آینه و استخوان حیوانات و جز اینها.

۵- رجم شیاطین: راندن شیاطین و آن نوعی از ستاره باشد شعله مانند که ملائک بدفع شیاطین از آسمان می اندازند (غیاث).

شیاطین را از اخبار آسمانی منع کنند، چنانکه در قرآن آمده است[۱]. آنها می‌پندارند که چون کاهنان اخبار آسمانی را از شیاطین بدست میآوردند از این رو از آن روزگار کاهنی باطل شده است. ولی این امر را نمیتوان بعنوان دلیل در این باره اقامه کرد زیرا معلومات کاهنان تنها از شیاطین اخذ نمیشده بلکه چنانکه بیان کردیم آنها از نفوس خودشان نیز اخباری بدست می آورده‌اند و هم آیه بر این دلالت میکند که شیاطین از یک نوع اخبار آسمان منع شده‌اند که مطالب مربوط به خبر بعثت بوده است و از اخبار جز بعثت منع نشده‌اند و نیز این انقطاع فقط هنگام نبوت بوده است و شاید پس از آن اوضاع آسمان بهمان طریق پیش باز گشته است. و ظاهر امر هم همین است چه اینگونه مشاعر بطور عموم در روزگار نبوت رو بخاموشی و خمود میگذارد، همچنانکه ستارگان و چراغها هنگام پدید آمدن خورشید از تجلی می افتند زیرا نبوت عظیمترین نوریست که هر نور دیگری در برابر آن نهان میگردد و زدوده میشود و بعضی از حکما گمان کرده‌اند که امر کاهنی در روزگار نبوت پدید می آید و سپس منقطع میگردد و هر نبوتی روی داده بدینسان بوده است، زیرا پدید آمدن نبوت ناچار باید با وضع فلکی مناسبی قرین باشد و هنگامی که این وضع کمال یابد آن نبوتی هم که وضع فلکی بر آن دلالت میکند کمال میپذیرد و نقصان آن وضع فلکی اقتضا میکند که طبیعتی از نوع خود آن پدید آید و مقتضی نقصان باشد و بر حسب مطالبی که یاد کردیم مفهوم کاهن همین است و بنابراین پیش از کمال یافتن آن وضع کامل وضع ناقص روی میدهد و مقتضی وجود یک یا چندین کاهن میباشد و هرگاه آن وضع فلکی کمال یابد وجود آن پیامبر نیز بمرحله کمال خود میرسد، و آن وقت اوضاعی که بر نظیر آن طبیعت دلالت میکرد منقضی میگردد و دیگر از آن هیچ نشانه‌ای یافت نمیشود. و این بیان حکما مبتنی بر اینست که قسمتی از وضع فلکی اقتضای قسمتی از آثار آنرا داشته باشد در صورتی که این امر مسلم نیست، پس شاید وضع فلکی این اثر را بشکل خاصی که دارد نشان دهد ولی اگر بعضی از اجزای آن نقصان یابد آن وقت هیچ اثری را نشان ندهد، نه اینکه چنانکه گفته‌اند اقتضا میکند آن اثر ناقص باشد. گذشته ازین اگر آن کاهنان همزمان روزگار نبوت باشند آنها بیش از هر کس براستی پیامبر و دلالت معجزه او آگاه میباشند، زیرا اندکی از ادراک امر نبوت در آنان یافت میشود چنانکه هر انسانی موضوع خواب را درک میکند و هر کاهنی نسبت پیامبری را با عقل موافق میداند و این امر در نزد آنان از موضوع خواب برای شخص نائم هم آشکارتر است لیکن تنها چیزیکه کاهنان را از تصدیق امر نبوت باز میدارد و ایشان را بتکذیب پیامبران بر می انگیزاند حس آزمندیهای آنان است که طمع می‌بندند نبوت ایشان را باشد و در نتیجه در پرتگاه کینه‌وری و دشمنی فرو میافتند چنانکه امیهٔ بن ابی الصلت در این ورطه فرو افتاد چه او طمع داشت ادعای نبوت کند. همچنانکه ابن صیاد و مسیلمه و دیگر پیامبر نمایان در همین لغزشگاه فرو رفتند. لیکن اگر ایمان بر مطامع چیرگی یابد و از اینگونه آرزوها و آزمندیها دل بردارند به بهترین وجهی

۱- رجوع به سوره الجن آیات ۷ و ۸ شود.

ایمان می آورند مانند طلیحه اسدی و سواد بن قارب[1] که آثار مجاهدات آنان در فتوحات اسلامی گواه بارزی بر ایمان استوار ایشان است.

رؤیا چیست؟ حقیقت رؤیا این است که برای نفس ناطقه[2] در ذات روحانیت آن در لحظـه خاصـی از زمان درباره اشکال وقایع و پیش آمدها مطالعه[3] دست میدهد چه این نفس هنگامی کـه در مرتبـه روحـانی است اشکال و صور حوادث بفعل (نه بقوه) در آن وجود دارد و ایـن امـر خاصـیت کلیـه ذوات روحانیسـت و مرتبه روحانی نفس ناطقه هنگامی است که از مواد جسمانی و حواس و ادراکات ظاهری و بدنی مجرد شود و این مرتبه گاهی در لحظه معینی بعلت خواب برای آن حاصل میشود (چنانکه یاد میکنم) و در آن لحظه علم آنچه را بدان مشتاق است اقتباس می‌کند و نفس ناطقه آن معرفت را به ادراکات خود میسپرد و اگر اقتباس آن معلومات بعلت عدم خلوص آن ضعیف و مبهم باشد محتاج به تعبیر یا خوابگزاری میشوند.

ولی گاهی اقتباس آن معلومات قویست بدانسان که از همانند کـردن بـی‌نیـاز میشـوند و آنگـاه بعلـت خلوص آنها از نمونه و تشبیه نیازی به خوابگزاری نیست و سبب روی دادن چنین لحظه خاصی بـرای نفـس این است که نفس بالقوه دارای ذاتی روحانیست که بسبب بدن و ادراکات آن کمال می‌پـذیرد بدانسـان کـه ذات آن تعقل محض میشود و وجودش بالفعل نیز تکمیل میگردد و درین حالت ذاتی روحانیست کـه بـدون هیچیک از ابزار بدنی ادراک میکند ولی نوع آن در جهان روحانیات از نوع فرشتگان که در افـق بـرین جـای دارند فروتر است، گروهی که کمال ذوات آنها وابسته بهیچیک از ادراکات بدنی و غیـر بـدنی نیسـت. لـیکن چنین استعدادی برای نفس ناطقه تا هنگامی میسر است که وابسته به تن باشد و بر دو گونه میباشد: نـوعی خاص مانند استعداد اولیا و نوع دیگر عام است که بعموم افراد بشر تعلق دارد و موضوع رؤیا همین اسـتعداد عام است. و اما ذات روحانی پیامبران دارای استعداد تجرد و انسلاخ از بشریت و پیوستن به جهـان فرشـتگی محض است که برترین درجات روحانیت بشمار میرود و این استعداد بارها در ایشان در حالات وحی نمـودار میشود و هنگامی که از ادراکات و حواس بدنی بجهانی برتر ارتقا می‌یابند عالمی به ایشان دست میدهـد کـه بی‌اندازه بحالت خواب شبیه است، هر چند خواب بدرجات از آن فروتر است. و بسبب همین تشـابه شـارع از رؤیا بدینسان تعبیر کرده است که: خواب یکی از چهل و شش جزء نبوت بشمار میرود و در روایتـی چهـل و سه و در روایت دیگر هفتاد جزء آمده است، لیکن در همه آنها مقصود اصلی عدد نیست بلکه مراد فزونـی در تفاوت این مراتب است بدلیل آنکه در بعضی از طرق روایت کلمه «سبعین» یا هفتاد استعمال شده است که

۱- قارب بن الاسود (پ) ولی صحیح همان «سواد بن قارب» است. رجوع به جلد اول سیره ابن هشام شود کـه در حاشـیه آرد: «کاهنی بود، اسلام آورد».

۲- نفس ناطقه جوهریست که در ذات از ماده مجرد است ولی در افعال با آن مقارن میباشد (تعریفات جرجانی).

۳- مطالعه در اینجا عبارت از اینست که برای عارفانی که بار سنگین امامت را متحمل میشوند توفیقاتی از جانب حـق دسـت میدهد بی‌آنکه آنها را بطلبند و خود مسئلت کنند (تعریفات جرجانی).

عرب آنرا برای تکثیر و فزونی بکار میبرد[۱] و برخی در روایت چهل و شش جزء نبوت گفته‌اند: وحی در آغاز بوسیله رؤیا مدت شش ماه بوده که نیمی از سالست و تمام مدت نبوت در مکه و مدینه بیست و سه سال بوده است و بنابراین نصف سال آن جزئی از چهل و شش است، لیکن این گفتار دور از تحقیق است زیرا این مدت نبوت برای پیامبر ما روی داده و از کجا معلوم که دیگر پیامبران هم در یک چنین مدتی نبوت کرده‌اند؟

گذشته ازین، سنجش مزبور تنها زمان رؤیا را نسبت به زمان نبوت تعیین میکند ولی حقیقت رؤیا را نسبت بحقیقت نبوت نشان نمیدهد و هرگاه از آنچه نخست درباره رؤیا یاد کردیم این موضوع روشن گردد آن وقت دانسته میشود که معنی این جزء، نسبت دادن نخستین استعداد عمومی بشر به استعداد نزدیک خاص گروه پیامبرانست که در آنان. صلوات الله علیهم، فطریست، زیرا استعداد مزبور هر چند در بشر عمومی است لیکن استعداد دوریست و همراه آن عوایق و موانع بسیار وجود دارد تا بالفعل حاصل آید و میتوان بزرگترین موانع آنرا حواس ظاهر شمرد. لیکن خدا سرشت بشر را چنان آفریده که میتواند بر این مانع ظفر یابد یعنی بوسیله خواب که برای او امری ذاتی و طبیعی است پرده حواس را بر گیرد و آنگاه هنگام برداشته شدن این پرده نفس را در تجلی گاه معرفت قرار دهد تا بدان بر عالم حقیقت احاطه یابد. اینست که بعضی اوقات هنگام خواب لحظه بخصوصی را درک میکنیم که در آن به مطلوب خویش کامیاب میشویم و بهمین سبب شارع رؤیا را از نوید دهنده‌ها قرار داده است چنانکه فرمود: از نبوت بجز نوید دهنده‌ها چیزی باقی نمانده است، گفتند: پیامبرا نوید دهنده‌ها کدامست؟ فرمود: رؤیای نیک که مردی رستگار ببیند یا برای او دیده شود. و اما سبب برداشته شدن پرده حواس در خواب بنظر من آنست که اینک وصف می‌کنم: ادراک و افعال نفس ناطقه بیاری روح حیوانی است که جسمانی میباشد و آن بخاری لطیف است که مرکز آن در تجویف قسمت چپ قلب میباشد، چنانکه در کتب تشریح جالینوس و دیگران آمده است. و این بخار با خون در شریانها و رگها جریان می‌یابد و در نتیجه به آدمی حس و حرکت و دیگر افعال بدنی ارزانی میدارد و قسمت لطیف آن بدماغ بر می آید و برودت آن را تعدیل میکند و افعال قوائی که در بطون آن هست کمال می‌پذیرد و بنابراین ادراک و تعقل نفس ناطقه بیاری این روح بخاری است و بدان تعلق دارد، زیرا حکمت تکوین چنین اقتضا میکند که لطیف در سطبر تأثیر نبخشد ولی چون این روح حیوانی در میان مواد بدنی لطافت یافته است جایگاه آثار ذاتی شده است که مباین با جسمانی بودن آنست و آن نفس ناطقه میباشد و آثار این نفس در بدن بواسطه آن روح حاصل میشود و در صفحات گذشته یاد کردیم که ادراک نفس ناطقه بدو گونه است: یکی بظاهر که حواس پنجگانه است و دیگری بباطن یا بوسیله قوای دماغی و کلیه اینگونه

۱- رجوع به تفسیر آیه ۸۱ سوره التوبه شود که مفسران گفته‌اند «سبعین» برای مبالغه آمده است.

ادراکها خواه ظاهری و خواه باطنی نفس ناطقه را از ادراک ذوات روحانی برتر از آن که بفطرت برای آنها مستعد است باز میگرداند.

و چون حواس ظاهری جسمانی هستند و بعلت راه یافتن خستگی و فرسودگی بدانها در معرض خواب و سستی قرار میگیرند و روح را در نتیجه فعالیت‌ها و اعمال بسیار فرو می‌پوشند ازینرو خداوند حواس را چنان آفریده است که به رفع خستگی نیازمندند و باید استراحت کنند تا ادراک دوباره بصورت کامل انتزاع یابد و این امر هنگامی میسر میشود که روح حیوانی از کلیه حواس ظاهری دور میشود و به حس باطن باز میگردد و چیزی که بدان کمک میکند اینست که در شب بدن را سرما فرا میگیرد و در نتیجه حرارت غریزی اعماق بدن را میجوید و از ظاهر بدن بباطن آن نفوذ میکند و مرکوب خود را که روح حیوانی است بباطن میراند و بهمین سبب اغلب خواب هنگام شب بر انسان عارض میگردد، پس هر گاه روح از حواس ظاهری دور شود و بقوای باطنی بازگردد و توجه نفس به عالم حس و موانع آن تخفیف یابد و نفس ازو بصورتی که در حافظه هست بازگردد بوسیله ترکیب و تحلیل صورتهائی خیالی از حافظه مجسم میکند و بیشتر اینگونه صورتها از اشکال عادی و مأنوس است زیرا از مدرکاتی منتزع میشوند که زمان ادراک آنها نزدیک میباشد، سپس این صورتها را به حس مشترک که جامع حواس ظاهری است فرود می آورد و حس مشترک آنها را بر همان نحوه حواس پنجگانه ظاهری درک میکند و چه بسا که نفس با آنکه با قوای باطنی در کشمکش است یکباره در لحظه خاصی به ذات روحانی خود متوجه میشود و با دریافت روحانی خود درک می‌کند، چه برین سرشت آفریده شده است و درین هنگام صورتهای اشیائی را که به ذات آن متعلق است اقتباس میکند، سپس این صورتهای درک شده را خیال باز میگیرد و آنها را بر همان شکل حقیقی یا بصورتهایی مشابه آنها در قالبهای معین تجسم میدهد و این صورتهای مشابه با حقیقت محتاج بخوابگزاری و تعبیر است و عمل ترکیب و تحلیل نفس در صورتهای حافظه پیش از آنکه به ادراک حقیقی در آن لحظه و توجه خاص نایل آید همان خوابهای پریشان و اشتباه آمیز است و در صحیح آمده است که پیامبر، ص، فرمود: رؤیا بر سه گونه است: نوعی از سوی خدا، و گونه‌ای از سوی فرشته و نوع دیگر از سوی شیطان، و این تقسیم با آنچه ما یاد کردیم مطابقت دارد چه خوابهای آشکار یا جلی از سوی خدا است و خوابهای مشابه آنها که بخوابگزاری نیازمند است از سوی فرشته است و خوابهای پریشان از شیطانست، زیرا اینگونه خوابها یکسره باطل است و سرچشمه باطل هم شیطانست.

اینست حقیقت رؤیا و آنچه در هنگام خواب سبب آن میشود و آنرا بر می انگیزاند و این کیفیات از خواص نفس انسانی است که در همه افراد بشر یافت میشود و هیچکس از آنها بی‌بهره نیست بلکه هر یک از افراد انسان نه یکبار بلکه بارها در عالم رؤیا وقایعی می‌بینند که در بیداری صدق پیدا می‌کند[1] و بطور قطع برای او پیش می آید و یقین می‌کند که نفس در حالت خواب امور نهانی و غیبی را درک میکند و ناچار

۱- علت این تعبیر این است که در تمام چاپها (ما صدر) و در نسخه ینی جامع (ما صدق) است که صحیح هم همان است.

وقتی این امر در عالم خواب روا باشد در جز خواب و احوال دیگر هم ممتنع نخواهد بود، زیرا ذات ادراک کننده یکیست و خواص آن در همه احوال تعمیم می‌یابد و خدای به کرم و فضل خود راهنمای انسان براستی است[۱].

فصل

و آنچه برای بشر از اینگونه حالات روی میدهد به اراده و قصد خود او نیست و ویرا بر آن توانایی نمیباشد، بلکه نفس تنها در آن لحظه خاص هنگام خواب بچنین حالاتی نائل میشود و بر آنچه بدانستن آن مایل است واقف می‌گردد نه اینکه[۲] نفس آهنگ آن میکند و آنرا می‌بیند. و در کتاب الغایة[۳] و دیگر کتب اهل ریاضت کلمات و اسامی مخصوصی یاد شده است که آنها را هنگام خواب میخوانند و بدین وسیله آنچه را بخواهند بر آن آگاه شوند در عالم رؤیا در می‌یابند و آنها را «حالومیه»[۴] می‌نامند و مسلمه[۵] در کتاب الغایة نوعی حالومه آورده و آنرا بنام حالومه «طباع تام» یا سرشتهای کامل خوانده است و آن چنانست که شخص پس از فراغت از سر و با توجه صحیح هنگام خواب این کلمات عجمی[۶] را بخواند: «تماغس. بعدان. یسواد. وغداس. نوفنا. غادس»[۷] و حاجت خویش را بیاد آورد. آنگاه آنچه را مسئلت کرده باشد در خواب بر او کشف می‌شود و آنرا در عالم رؤیا می‌بیند. و حکایت کنند که مردی پس از آنکه چندین شب در خوردن و ذکر و ورد خود ریاضت برد این کار را انجام داد و سرانجام شخصی در خواب بر او ظاهر شد و بوی گفت: من سرشتهای کامل تو هستم. سپس خواهش خود را پرسید و مرد وی را بدانچه خواسته بود آگاه کرد. و برای خود من بوسیله اسامی و کلمات مزبور مشاهدات عجیبی در خواب روی داد و بر اموری درباره احوال خود اطلاع یافتم که دیر زمانی در جستجوی بدست آوردن آنها بودم. ولی این موضوع دلیل بر این نیست که هر وقت قصد رؤیا بکنیم چنان حالتی بما دست خواهد داد بلکه حالومه‌های یاد کرده برای روی دادن رؤیا استعدادی در نفس ایجاد میکنند که هرگاه آن استعداد قوت یابد بدست آوردن آنچه نفس بدان مستعد شده

۱- و خدا راهنمای انسان براستی است. (ینی جامع).

۲- در تمام چاپها (لانها) است که باید «زیرا نفس» ترجمه می‌شد ولی بقیاس (لا انها) ترجمه شد و پس از بدست آمدن (ینی) در آنجا نیز (لا انها) است.

۳- منظور «غایة الحکیم» تألیف مسلمة بن محمد مجریطی (مادریدی) است که کاملترین کتاب در سحر و جادو و کیمیا و دیگر علوم خفیه میباشد.

۴- «حالومیه» و «حالومة» بر بعضی از کلمات بربری اطلاق میشود که پیش از خوابیدن آنها را میخوانند و در نتیجه برای اشخاص رؤیایی دست میدهد که بوسیله آن ممکنست هر نیتی بکنند بر آن واقف شوند (دزی، ص ۳۱۸ ج ۱). این کلمه از اصطلاحات مخصوص اهالی مغربست و بهمین سبب در کتب لغت عربی آورده نشده است.

۵- (بفتح م- ل- م).

۶- مقصود اینست که کلمات مزبور عربی نیست و بقول دزی بربریست.

۷- و برای اینکه حرکات آنها معلوم شود صورت لاتین آنها را از ترجمه دسلان نقل میکنیم:

Temaghis .Badan . Yesvaad . Ouaghdas Noufena .Ghadis.

است آسانتر خواهد شد. و شخص مختار است در هرگونه استعدادی که دوست دارد کار کند ولی این دلیل بر آن نیست که در هر چه استعداد می‌یابد همان چیز وقوع یابد زیرا توانایی بر استعداد بجز توانایی بدست آوردن چیزیست. این نکته را باید دانست و در آن اندیشید و با نظایر آن سنجید و خدای حکیم آگاه است[۱].

فصل

گذشته از آنچه یاد کردیم ما در نوع انسان اشخاصی می‌یابیم که بنیروی طبیعت خویش پیش از وقوع کائنات از آنها خبر میدهند و گروه و صنف آنان از دیگر مردم بهمین طبیعت بازشناخته میشوند و درین امور بهیچ صناعتی متوسل نمیگردند و از آثار ستارگان و جز آن نیز یاری نمیجویند، بلکه اینگونه مشاعر را در ایشان فطری مییابیم مانند غیبگویان و کاهنانی که بوسیله اجسام شفاف مانند آینه و طاس‌های آب پیشگویی میکنند و کاهنانی که از راه دل و جگر و استخوانهای حیوانات غیب میگویند و آنان که به پرندگان و درندگان تفأل و تطیر میزنند[۲] و گروهی که از روی سنگریزه‌ها و حبوب و دانه‌ها چون گندم و هسته غیبگویی میکنند[۳] و همه اینها در عالم انسانی وجود دارد و هیچکس را یارای رد و انکار آنها نیست و همچنین بر زبان دیوانگان کلماتی از غیب جاری میشود و از مسائلی که هنوز روی نداده خبر میدهند و نیز اشخاص نائم یا مشرف بر مرگ در نخستین لحظات خواب یا مرگ از عالم غیب خبر میدهند و هم ریاضت کشانی از متصوفه بر سبیل کرامت دارای مشاعری هستند که غیبگویی میکنند. و ما هم اکنون از کلیه اینگونه ادراکات گفتگو میکنیم و نخست از کاهنان سخن میگوییم، آنگاه یکایک اینگونه کسان را تا آخر یاد میکنیم و پیش از آغاز به این بحث مقدمه‌ای می آوریم در اینکه نفس انسانی در کلیه اصنافی که یاد کردیم چگونه مستعد در یافتن غیب میشود. و بیان آن چنانست که چنانکه در گذشته یاد کردیم آدمی از میان دیگر روحانیات دارای روحانیتی موجود بقوه است و این روحانیت بوسیله بدن و احوال آن از مرحله قوه به فعل در می آید و این امریست که هر کسی آنرا در می یابد و هر آنچه بالقوه باشد آنرا ماده و صورتی است و صورت این نفس، که وجودش بدان کمال می‌پذیرد، همان عین ادراک و تعقل است زیرا این نفس نخست بالقوه یافت میشود و مستعد ادراک و پذیرش صورتهای کلی و جزئی میباشد آنگاه از راه مصاحبت با بدن و ورود ادراکات محسوس بدن بدان پرورش می‌یابد و استعدادهای آن از مرحله قوه بفعل در می آید، بدینسان که بدن ادراکات محسوس را بدان باز میگرداند و برخی از آن ادراکات را از معانی کلی منتزع میسازد و نفس

۱- وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ۶: ۱۸، سوره الانعام آیه ۱۸ و ۷۳ و سوره السبا آیه ۱.

۲- که آنرا بعربی «زجر» و «عیافة» خوانند و زجر پرندگان چنانست که با سنگ یا فریاد کشیدن پرندگان را میرمانند اگر در پرواز خود از سوی راست بپرند آنرا بفال نیک یا تفأل گیرند و اگر از سوی چپ بپرواز در آیند آنرا بفال بد یا تطیر گیرند و عیافة هم نوعی زجر است که از اسامی و محل فرود آمدن و آوازهای پرندگان تفأل یا تطیر میزنند. در زبان فارسی جام بین یا طاس بین و آینه بین و فال بین و کت بین متداولست.

۳- و آنان را اهل طرق خوانند چه طرق بمعنی فال گرفتن کاهن بسنگ‌ریزه و آمیختن پنبه به پشم است. و در فارسی هم فال نخود معروفست.

صورتها را یکی پس از دیگری تعقل میکند تا برای آن ادراک و تعقل بالفعل حاصل میشود و در نتیجه ذات آن کمال می‌پذیرد و بمنزله هیولی باقی می‌ماند که صورتها پی در پی بوسیله ادراک یکی پس از دیگری بر آن عارض میشوند. و بهمین سبب می‌بینیم کودک در آغاز پرورش خود بر ادراکی که از ذات نفس حاصل میشود خواه از راه خواب و خواه با کشف یا جز آن دو قادر نمیباشد زیرا صورت نفس وی که عین ذات آنست، یعنی ادراک و تعقل، هنوز بمرحله کمال نرسیده است و بلکه انتزاع کلیات نیز هنوز در آن کمال نپذیرفته است لیکن هر گاه ذات نفس او بالفعل کمال پذیرد تا وقتی که با بدن باشد دو نوع ادراک برای آن حاصل می آید: یکی ادراک به ابزار جسم که مدرکات و حواس ظاهری آنرا بنفس میرساند و دیگری ادراک بذات خود بی‌هیچگونه واسطه‌ای. و این نوع ادراک بسبب فرو رفتن در احتیاجات بدن و توجه و مشغولیت حواس از انسان پوشیده است، زیرا حواس چون بر حسب فطرت نخستین با ادراکات جسمانی آفریده شده است همیشه نفس را بسوی ظاهر جلب میکند ولی گاهی هم از ظاهر بباطن فرو میرود و آن وقت پرده‌های ظاهری و بدنی در لحظه خاصی یکسو میشود. و این امر یا بسبب خاصیتی است که مطلقاً در همه افراد انسان وجود دارد چون خوابیدن، و یا بعلت خاصیتی است که در بعضی از افراد بشر یافت میشود مانند کاهنی و فال بینی یا بوسیله ریاضت چون صاحبان کشف و کرامت از صوفیان و درین هنگام نفس به ذوات جهان برین که از وی برترند متوجه میشود، چه میان افق او و افق و ذوات مزبور در عالم وجود اتصال و پیوستگی است چنانکه در گذشته بیان کردیم و آن ذوات روحانی ادراک محض و عقول بفعل‌اند و چنانکه گذشت صورتها و حقایق هستیها در آنها وجود دارد. از این رو برخی از آن صورتها در نفس تجلی می‌یابد و از آنها دانشهایی اقتباس میکند و گاهی هم این صورتهای درک شده به خیال رانده میشوند و آنگاه خیال آنها را در قالبهای معتاد و معمولی میریزد و سپس حس خواه بطور مجرد یا در قالبهای خیالی بدان ادراکات رجوع میکند و از آنها خبر میدهد. چنین است شرح استعداد نفس برای ادراک غیبی و اکنون به بیان اصناف غیبگویان که وعده دادیم میپردازیم: گروهی از غیبگویان که بوسیله اجسام شفاف مانند آینه و طشت آب و قلب و جگر و استخوان حیوانات تفأل و تطیر میزنند و آنان که با سنگ‌ریزه[1] و هسته‌ها فال می‌بینند، همه آنان نظیر کاهنانند ولی در اصل خلقت در مرتبه‌ای فروتر از کاهنان قرار دارند زیرا کاهن برای برداشتن پرده «حواس» به ممارست فراوانی نیاز ندارد ولی آن گروه از این رو که باید کلیه ادراکات حسی را در شریفترین نوع آنها یعنی بینایی منحصر سازند بسیار ممارست میکنند و بهمین سبب دیر زمانی با توجه دقیق بچیز دیدنی ساده[2] مینگرند تا نیروی ادراک یا الهام بخشی که بوسیله آن از مغیبات خبر میدهند پدید آید و چه بسا که برخی گمان میکنند آنها چون در آینه مینگرند از روی آن مطالبی می‌بینند و بر مردم میخوانند در صورتی که چنین نیست بلکه ایشان آنقدر در روی آینه مینگرند تا از چشم نهان میشود و میان آنها و روی

۱- اهل طرق «فال نخود و مانند آن».

۲- منظور از چیز دیدنی ساده، آب یا آسمان یا آینه است که دارای الوان متعدد نباشد.

آینه پرده‌ای ابر مانند پدید می آید و در آن پرده صورتهایی که الهام بخش آنها است تجسم می‌یابد و مقصود را با اشاره به آنان میفهماند خواه منظوری که بدان توجه دارند منفی باشد و خواه مثبت و آنگاه بهر نحوه‌ای که ادراک میکنند آنرا خبر میدهند. و نیز باید دانست که آنها در آن حالت از آینه و صورتهایی که در روی آن پدید می آید چیزی نمی‌فهمند بلکه بوسیله آن نوع دیگری از ادراک برای ایشان حاصل میگردد که نفسانی است و از نوع دیدن با چشم نیست، بلکه چنانکه معروفست بوسیله آن ادراک، درک شده‌های نفسانی بصورت حسی در نظر ایشان مجسم میشود و نظیر همین حالت نیز برای غیبگویانی که با دل و جگر حیوانات فعال می‌بینند و آنان که در آب و طاس و مانند اینها مینگرند دست میدهد و ما از این گروه کسانی را دیده‌ایم که برای مشغول کردن حواس تنها بخور بکار میبرند سپس برای مستعد شدن به افسونها (عزایم) متوسل میشوند آنگاه هر چه را در می‌یابند خبر میدهند و میگویند این گروه صورتهای مزبور را در هوا می‌بینند و آن صورتها چگونگی مطالبی را که درصدد درک آنها هستند به مثال و اشاره برای ایشان حکایت میکنند. و غیبت این گروه از عالم حس خفیف‌تر از دسته نخستین است. و این جهان سرتاسر پر از شگفتیها است. و اما روش فالگیرانی که از پرواز یا حرکات پرندگان یا حیوانات پیشگویی میکنند[1] اینست که هنگام پرواز پرنده یا حرکت جانوری بسوی چپ یا راست و پس از ناپدید شدن آن می اندیشند و بدان تفأل یا تطیر میزنند و آن به کمک قوه‌ای نفسانی است که آنها را به تلاش و اندیشیدن درباره پرواز و حرکت پرندگان و جانوران بر می انگیزاند خواه آن پرواز یا حرکت دیدنی باشد و خواه شنیدنی. درین کسان چنانکه در گذشته یاد کردیم نیروی متخیله نیرومند است و از این رو آن نیرو بیاری آنچه دیده یا شنیده‌اند آنان را بجستجو بر می انگیزاند و در نتیجه نوعی ادراک برای آنان حاصل میشود. چنانکه قوه متخیله هنگام خواب و تعطیل حواس نیز دارای همین خاصیت است و میان محسوس دیدنی انسانی در بیداری واسطه میشود و آنرا با اندیشه‌هایی که درباره آن کرده است گرد میآورد و در نتیجه رؤیا حاصل میشود.

و اما غیبگویی دیوانگان بدان سبب است که تعلق نفوس ناطقه آنان ببدن ضعیف است و این امر اغلب بعلت فساد مزاج و ضعف روح حیوانی در امزجه آنها است و از این رو نفس دیوانه بسبب درد و رنج نقصان و بیماری روح مستغرق و فرو رفته در حواس نیست و چه بسا که روحانیت دیگری از نوع شیطانی در تعلق نفس او ببدن فشار وارد می آورد و ببدن وی در می آویزد و بسبب این ممانعت نفس وی ضعیف میشود و سرانجام جن‌زدگی و دیوانگی بدو راه مییابد و وقتی به این جن‌زدگی مبتلا میشود خواه در نتیجه بیماری کلی و ضعف مزاج باشد و خواه بسبب مزاحمت نفوس شیطانی که بوی در می آویزند پدید آمده باشد، مدتی از جهان حسی غیبت میکند و لحظه خاصی به عالم روح می‌پیوندد و از آن جهان ادراک میکند و بعضی از صورتها در نفس وی نقش می‌بندد و خیال آنها را باز میگیرد و چه بسا که در این حالت بی‌آنکه خود اراده کند سخنانی بر زبان او جاری میشود. ولی ادراک غیبی کلیه اصنافی که یاد کردیم آمیخته و مشوب است و

۱- زجر و عیافۀ که در پیش شرح دادیم.

در آن حق و باطل هر دو دریافت میشود زیرا هر چند عالم حس را هم از دست بدهند اتصال و پیوستگی بافق برتر برای آنان حاصل نمیشود مگر پس از آنکه از تصورات بیگانه از ذات خود یاری جویند چنانکه در گذشته بیان کردیم و بهمین سبب بدین گونه ادراکات و مشاعر دروغ راه می‌یابد.

و اما فال گویان (عرافان)[۱] نیز به ادراکات یاد کرده وابستگی دارند و هم آنان را بعالم برین پیوستگی و اتصال نیست، لیکن این گروه اندیشه را بر امری که بدان توجه میکنند مسلط میسازند و بر حسب توهماتی که درباره اصول و مبادی آن اتصال ادراک میکنند راه گمان و تخمین را می‌پیمایند و آنرا وسیله ادعای غیب شناسی قرار میدهند در صورتی که بحقیقت توهمات ایشان از عالم غیب شناسی نیست. اینست خلاصه معلومات مربوط به امور غیبی. و مسعودی نیز در مروج الذهب در این باره گفتگو کرده ولی نه بتحقیقی پرداخته و نه راه صواب را پیموده است و از سخنان وی پیداست که مورخ مزبور از رسوخ در علوم و معارف دور بوده است چه هم سخنانی از اهل اصطلاح و هم گفته‌هایی از غیر اهل آن نقل میکند. و همه ادراکاتی که یاد کردیم در نوع بشر وجود دارد، چنانکه عرب برای آگاهی یافتن از حوادث بکاهنان پناه می آوردند و هنگام خصومتها و اختلافات نیز برای حکمیت نزد این گروه میشتافتند تا آنان را با غیبت بینی خویش براه حق رهبری کنند و در کتب ادبی (عرب) اشعار و حکایات بسیاری در این باره دیده میشود و در روزگار جاهلیت شق[۲] بن انمار بن نزار و سطیح[۳] بن مازن بن غسان مشهور بودند و سطیح همچنان که لباس را در هم بپیچند و تا کنند درهم پیچیده میشد و هیچ استخوانی بجز جمجمه در وی نبود. و از حکایات مشهور آن دو تن تعبیر خواب ربیعهٔ بن مضر است که تسلط حبشه بر یمن و حکومت مضر پس از آن را پیشگویی کردند و هم ظهور نبوت محمدی را در قبیله قریش خبر دادند و همچنین سطیح رؤیای موبدان را تعبیر کرد، چنانکه وقتی انوشروان صورت خواب را بوسیله عبدالمسیح نزد سطیح فرستاد و او کیفیت نبوت و ویران شدن کشور ایران را خبر داد. و اینها همه مشهور است. و همچنین در میان عرب عرافان (کاهنان) بسیاری بودند که در اشعار از آنان نام برده‌اند چنانکه شاعر گوید:[۴]

به عراف یمامه گفتم مرا درمان کن.

۱- عرافه نوعی از کاهنی است و تفاوت آن با کاهنی اینست که کاهنی به امور آینده و عرافه به امور گذشته اختصاص دارد. رجوع به ص ۲۶۴ بلوغ الارب ج ۳ شود. و صاحب منتهی الارب عراف را به کاهن و فالگوی و پچشک یا پزشک ترجمه کرده است.

۲- «شق من» بجای «شق بن» در نسخ (ا) و (ب) و (پ). شق (بکسر ش) بن انمار بن نزار: مردی بوده که یک پا و یک دست و یک چشم داشته است و بصورت نیمی از آدمیان بوده است و می‌پنداشته‌اند که نسناس مرکب از شق و آدمی بوده و در سفر بر انسان ظاهر میشده است. رجوع به ص ۲۷۸ تا ص ۲۸۰ جلد ۳ بلوغ الارب شود.

۳- سطیح (بفتح س) نام کاهنی بوده است که در تن او جز جمجمه استخوان دیگری وجود نداشته و اعضای بدن او مانند جامه تا میشده است. چهره‌اش در روی سینه‌اش بوده و سر و گردن نداشته است. وی و «شق» در یک روز متولد شده‌اند و از معمرها بوده‌اند. رجوع به ص ۲۸۱ ج ۳ بلوغ الارب شود.

۴- گوینده بیت عروهٔ بن حزام العذری است.

چه اگر مرا بهبود بخشی میتوان گفت پزشکی[۱].

و دیگری گوید:[۲]

عراف یمامه و عراف نجد را در تعیین پاداشی که بمن خواهند داد مختار قرار دادم تا مگر مرا شفا بخشند.

گفتند. خدای ترا شفا دهد، بخدای سوگند ما را بر دردی که در سینه‌داری قدرتی نیست[۳].

و عراف یمامه رباح بن عجلة و عراف نجد ابلق اسدی بوده است. و نوعی از ادراکات غیبی آنست که برای بعضی از مردم در حالت میان خواب و بیداری روی میدهد و درین حالت سخنانی بر زبان می آورند و این سخنان ممکن است مسائل نهانی و غیبی امری را که در جستجوی آگاهی از آن هستند آشکار سازد و چنین حالتی روی نمیدهد مگر در اوایل خواب هنگام جدایی از بیداری و از دست دادن اختیار در سخن

۱- و قلت لعراف الیمامة داونی فانک ان داویتنی لطبیب

در تاج العروس و بعضی از متون دیگر بجای «ان داویتنی» «ان ابرأتنی» است و هر دو مرادفند و شعر بعد از آن در تاج العروس چنین است:

فما بی من سقم و لا طیف جنة و لکن عمی الحمیری کذوب

ولی در کتاب الشعر و الشعراء مصراع دوم چنین است: و لکن عبد الاعرجی کذوب و این صحیح است، چه مقصود شاعر عراف یمامه است که بقول خود ابن خلدون و مسعودی (ص ۱۷ مروج الذهب) وی رباح بن عجله نام داشت ولی بگفته ابن قتیبه عراف یمامه ریاح ابوکلحبه مولی بنی الاعرج بن کعب بن اسعد بن زید مناة بن تمیم بوده است (ص ۲۹۲ الشعر و الشعراء چاپ لندن) و در مجالس ثعلبه (تألیف احمد بن یحیی ثعلب ص ۲۹۲) نام او رباح بن کحله یا عجله و در الحیوان اصمعی ج ۶ ص ۲۰۴ و ص ۲۰۵ رباح بن کحله و در ثمار القلوب ثعالبی ص ۸۱ ریاح بن کحیله و در رسائل جاحظ نام پدر او کهیله است و در فهرست اغانی نام عراف یمامة «ابن مکحول» آمده است. و در ج ۳ بلوغ الارب ص ۳۰۵ نیز همان رباح بن عجله است.

۲- این اشعار نیز از عروة بن حزام است.

۳- جعلت لعراف الیمامة حکمه و عراف نجدان هما شفیانی فقالا شفاک الله و الله ما لنا بما حملت منک الضلوع یدان. بعد از شعر اول این شعر در کتاب الشعر و الشعراء و ذیل امالی آمده است:

فما ترکا من رقیة یعلمانها و لا سلوة الا بها سقیانی

داستان عشق عروة بن حزام به دخترکی موسوم به عفراء معروفست. گویند چنان از فراق دلداده‌اش بیمار شد که جز مشتی استخوان از او بجای نماند. مردم میگفتند دیوانه شده است برخی می‌پنداشته‌اند به جن‌زدگی و دیوانگی گرفتار آمده است. نزد پزشکی در یمامه رفتند که مشهورترین پزشکان بود و جن زده را مداوا میکرد ولی بهبود نیافت. عروه پرسید آیا افسون و تعویذی برای عشق داری؟ گفت نه بخدا. پس از وی منصرف شدند و به حجر رفتند او هم همان معالجات پزشک یمامه را مجری داشت ولی عروه گفت بخدا داروی من تنها دیدار شخصی است (عفراء) که او را در بلقاء دیده‌ام و در این باره میگوید: جعلت لعراف ... در کتاب الشعر و الشعراء و دیگر متون بجای و عراف نجد «و عراف حجر» ضبط شده است. رجوع به کتاب الشعر و الشعراء ابن قتیبه ص ۲۹۶ چاپ لیدن و اغانی ص ۵۵ ج ۸ چاپ مصر و ذیل الامالی و النوادر ابوعلی اسماعیل بن القاسم القالی بغدادی از ص ۱۵۸ تا ص ۱۶۳ شود. تمام قصیده عروة که اشعاری عاشقانه و دل‌انگیز دارد در ذیل امالی آمده است.

گفتن و در این حالت بدانسان سخن میگویند که گویی جبلت ایشان بر سخنوری آفریده شده است و هدف آنان شنوانیدن و فهمانیدن آن سخنان است. و همچنین کشته‌شدگان نیز هنگام جدا شدن سر آنان از بدن یا کسانی که شقه میشوند همینگونه سخنان بر زبان می آورند.

و از اخباری که درباره بعضی از ستمکاران جبار بما رسیده اینست که ایشان از میان زندانیان خود کسانی را کشته‌اند تا هنگام کشته شدن از سخنان ایشان بفرجام کار خویش پی ببرند و آن سرهای بریده ایشان را بحد سرشاری آگاه ساخته‌اند و مسلمه صاحب کتاب الغایهٔ نظیر این قضیه را بدینسان در کتاب خود آورده است که: هر گاه انسانی را در خمی پر از روغن کنجد قرار دهند و مدت چهل روز در آن بماند و تنها از انجیر و گردو تغذیه کند تا آنکه گوشت تن او از لاغری بکاهد و بجز رگ و پوست جمجمه وی چیزی در تنش بجای نماند آنگاه که او را از این روغن بیرون آورند و بدن او در برابر هوا خشک شود هر چه از وی درباره فرجام کارهای خصوصی و عمومی بپرسند پاسخ میدهد.

و این عمل از کارهای زشت و منکر جادوگرانست ولی شگفتیهای جهان بشری از آن فهمیده میشود. برخی از مردم هم میکوشند این ادراکات غیبی را از راه ریاضت بدست آورند و تلاش میکنند بوسیله کشتن کلیه قوای بدنی برای خویش یک نوع مرگ ساختگی فراهم سازند، سپس همه آثار قوای بدنی را که نفس بدانها موجودیت یافته است[۱] از آن میزدایند و آنگاه[۲] روح را با اوراد و ادعیه تغذیه میکنند و از این راه بر نیروی آن می افزایند و تربیت روح بوسیله متمرکز ساختن فکر و عادت به گرسنگی بسیار حاصل می آید و پیداست که هرگاه مرگ بر بدن نازل آید حس رخت بر می‌بندد و پرده آن برداشته میشود و نفس بر ذات و جهان خودآگاه میشود و آنها این مرگ قوای بدنی را بطور اکتسابی، یعنی با ریاضت، در وجود خود پدید می آورند تا آنچه را پس از مرگ برای آنان روی میدهد پیش از مرگ بدست آورند و نفس بر مغیبات آگاه شود. و ریاضت کشانی که بسحر و جادوگری می‌پردازند از این گروه بشمار میروند که به اینگونه ریاضتها تن در میدهند تا آگاهی بر مغیبات و تصرف در جهان هستی برای آنان حاصل آید و بیشتر این کسان در اقلیمهای غیر معتدل جنوبی و شمالی و بویژه در کشور هند بسر میبرند و در آن کشور آنها را جوکیه[۳] مینامند و آنان را در کیفیت این ریاضتها کتب بسیاریست و اخبار مربوط به ایشان درین باره شگفت‌آور میباشد.

۱- در چاپ پاریس (تلوشت) و در چاپهای مصر (تلونت) و در (ینی) تکونت است و صورت اخیر در ترجمه برگزیده شد.

۲- در «ینی» از: (و آنگاه) ... تا (بر نیروی آن می‌افزایند) نیست.

۳- «حوکیه» در چاپهای مصر غلط است، چنانکه در نخبهٔ الدهر دمشقی آمده است: هندیان طایفه‌ای از عابدان و عالمان را «جوکیه» مینامند که ببازیگریها و شعبده بازیها و کارهای خیال‌انگیز دست می‌یازند و طایفه دیگر را «بوکیه» می‌خوانند و آنان اهل ریاضت و تجریداند. موی بدن خویش را با نوره میزدایند و در هیچ جا تنها دیده نمیشوند، بلکه همیشه دو تن از ایشان یکی مرید و دیگری مرشد با هم میباشند (نخبهٔ الدهر دمشقی).

و اما صوفیان به ریاضت‌های دینی روی می آورند و از مقاصد ناپسند جادوگران احتراز میکننـد، بلکـه آنان در جمع همت[1] میکوشند و از همه چیز روی بر می‌تابند و تنها بخدا متوجه میشوند تـا ذوق[2] صـاحبان عرفان و توحید برای ایشان حاصل آید. صوفیان علاوه بر ریاضتهایی از قبیل جمع[3] و گرسنگی بـذکر گـویی نیز می‌پردازند تا ازین راه روح خویش را تغذیه کنند چه بدین وسیله هـدف ایشـان در ایـن ریاضـت بکمـال میرسد چون هنگامی که روح را بذکر گویی تربیت کنند بشناسایی خدا نزدیکتر خواهد شد و هـر گـاه از آن دوری جویند ریاضت جنبه شیطانی بخود خواهد گرفت. و حصول استعداد غیبگویی و تصرف در جهان برای این گروه صوفیان امری عرضی است و از آغاز امر آهنگ آن نمیکنند و منظورشان از ریاضت این گونـه امـور نیست چه اگر بقصد این استعداد بریاضت پردازند آن وقت توجه و هدف آنان درین طریق بجز خـدا خواهـد بود، بلکه اگر بقصد تصرف و آگاهی یافتن بر غیب درین طریق گام نهند چقدر سودای زیـان بخشـی بشـمار خواهد رفت چه چنین طریقی در حقیقت بمنزله شرک است و برخی گفته‌انـد: کسـیکه عرفـان (تصـوف) را برای عرفان بخواهد بهدف دوم گراییده است[4].

چه عارفان وجهه همت خود را بجز معبود چیز دیگر قرار نمیدهند و هرگاه در اثنای آن امر دیگـری از قبیل آگاهی بر مغیبات برای آنان حاصل آید البته آن امر عرضی خواهد بود نه ذاتی و بدان قصد نداشته‌انـد، و حتی بسیاری از صوفیان هنگامی که اینگونه امور و حالات برای آنان پیش می آید از آن می‌گریزند و بدان اعتنا نمیکنند بلکه آنان از این رو بخدا روی می آورند که تنها بذات او نزدیک شوند نه چیز دیگری بخواهند.

و روی دادن اینگونه حالات برای صوفیان معروفست و اخبار غیبی و راست‌گمانیهایی[5] را که بـر خـاطر آنان فرود می آید فراست و کشف[6] می‌نامنـد و اعمـال و تصـرفات ایشـان را در موجـودات (خـوارق عـادت)

۱- همت عبارت از توجه و آهنگ قلب بجمیع قوای روحانی بسوی حق است تا کمال آن حاصل آید (تعریفات جرجـانی). و در اصطلاحات صوفیه چنین است: همت بر تجرید قلب برای رسیدن بمراد و آغاز صدق مرید و جمع آوری توجه برای صفای الهام اطلاق میشود.

۲- ذوق عبارت از نوری عرفانیست که خدا آنرا در قلوب اولیای خویش قرار میدهـد تـا بـدان حـق را از باطـل بـاز میشناسـند بی‌آنکه این معرفت را از کتابی یا جز آن نقل کنند (تعریفات جرجانی). و در اصـطلاحات صـوفیه چنـین اسـت: ذوق نخسـتین مبادی تجلیات الهی است.

۳- جمع، اشاره بحق بی‌واسطه خلق است (اصطلاحات صوفیه).

۴- منظور از عرفان دوم معنی لغوی آنست که بمعنی دانستن و شناختن اشیاء بیکی از حواس پنجگانه است یعنـی کسـی کـه عرفان را برای کسب علوم دنیوی برگزیند از معرفت خدا دور میشود و ممکن است مراد از قائل شدن به ثانی دوری از توحید و روی آوردن به ثنویت باشد که شرک بشمار میرود.

۵- ترجمه محدث (بضم م- فتح دال) است و در منتهی الارب در ذیل «محدث» آمده است: محدثماننـد معظـم مـرد راسـت گمان و فی الحدیث: قد کان فی الامم محدثون فان یکن فی امتی فعمر بن الخطاب. و صاحب اقرب الموارد محـدث را «صـادق الحدس» معنی کرده است.

۶- فراست در اصطلاح اهل حقیقت عبارت از مکاشفه یقین و معاینه غیب است (تعریفات جرجانی). و کشف و یـا مکاشـفه بـر امانت در فهم و تحقیق فزونی حال و تحقیق اشاره اطلاق میشود (اصطلاحات صوفیه).

کرامت[1] میخوانند و در حق ایشان اینگونه حالات را نمیتوان انکار کرد. ولی استاد ابواسحق اسفراینی و ابومحمد بن ابوزید مالکی و حتی دیگر فقیهان این امر را انکار کرده‌اند تا مبادا معجزه بچیز دیگری اشتباه شود و متکلمان درین باره متکی به این نظریه هستند که میتوان بوسیله تحدی معجزه را از خوارق دیگر بازشناخت و همین قدر را کافی میدانند، یعنی در معجزه تحدی هست و در جز آن نیست.

و در صحیح بخاری آمده است که پیامبر، ص، فرمود: در میان شما راست گمانانیست و همانا عمر از آنان باشد. و برای صحابه ازین قبیل راست‌گمانیها وقایع معروفی روی داده است و گواه بر آنها گفتار عمر، رض، است که گفت: ای ساریهٔ الجبل الجبل[2] و او بساریهٔ بن زنیم خطاب کرد که فرماندهی بعضی از لشکریان مسلمانان را در عراق داشت و با مشرکان در ورطه نبردی شدید افتاده بود و آهنگ فرار داشت در نزدیکی وی کوهی بود که می‌خواست بسوی آن پناه برد در همین هنگام عمر در مدینه بر بالای منبر به امر وعظ و خطابه مشغول بود. ساریه ندا در داد و از عمر یاری طلبید. عمر از بالای منبر فریاد برآورد. ای ساریه کوه! کوه! و ساریه سخن او را در همان جایگاهی که بود شنید و شخص او را نیز در آنجا مشاهده کرد و این داستان معروفست. و نظیر آن برای ابوبکر، رض، هم روی داده است، چه او در وصیت خویش چند وسق[3] از خرمای باغ خویش را بعایشه بخشیده بود و عایشه را بر چیدن از خرمای بالای درخت وصیت کرد تا دلیل بر تصرف باشد «در مقابل ورثه»[4] و در سیاق سخن خود گفت: آنها دو برادر و دو خواهر توانند[5]. عایشه گفت: یک خواهر که اسماء است ولی دیگری کیست؟ ابوبکر گفت: دختر خارجه[6] حامله است و گمان میکنم فرزند وی دختر باشد و اتفاقا بعد که متولد شد دختر بود و گفتار وی درست در آمد و این موضوع در الموطأ در

۱- کرامت عبارت از ظهور امر خارق عادت از جانب کسی است که دعوی نبوت ندارد و خارقی را که به ایمان و عمل صالح مقرون نباشد استدراج میگویند و آنچه را بدعوی نبوت مقرون باشد معجزه مینامند (تعریفات جرجانی).

۲- صاحب منتهی الارب در ذیل «ساریه» آرد: ساریهٔ بن زنیم شخصی است که در نهاوند محصور بود و عمر از منبر مدینهٔ او را ندا داد و ذیل «زنیم» آرد: زنیم کزبیر نام پدر ساریه صحابی است که او را عمر، رض، بنهاوند فرستاده بود و در خطبه او را ندا داد و گفت: یا ساریهٔ الجبل و او در نهاوند شنید و بشنیدن آن آواز مکر دشمن را دریافت. و رجوع به کتاب الشعر و الشعراء ابن قتیبه ص ۴۶۲ چاپ لیدن شود.

۳- وسق (بفتح و) پیمانه‌ایست معادل شصت صاع یا به اندازه یک بار شتر و بقولی نزد اهل حجاز سیصد و بیست رطل و نزد اهل عراق چهل و سه رطل است (اقرب الموارد). و در شرح زرقانی بر الموطأ و متن موطأ آمده که ابوبکر بیست وسق به عایشه هبه کرده است.

۴- زیرا حیازت و تصرف در تمامیت هبه شرط است چه اگر میوه را به کیل هبه کنند حیازت آن جز با کیل پس از چیدن صورت نمیگیرد. شرح الموطأ ص ۴۴.

۵- مقصود از دو برادر عبدالرحمن و محمد است و از دو خواهر مراد کسانی است که به نبوت از وی ارث میبرند زیرا او دو زنش اسماء دختر عمیس و حبیبهٔ دختر خارجه و پدرش ابوقحافه را با ایشان وارث قرار داده بود ... در اینجا در متن الموطأ چنین است: آنها را بر وفق کتاب خدا قسمت کنید، عایشه گفت ای پدر بخدا اگر بیش از این هم بمن هبه میکردی برای پیروی از شرع و خواستن رضای تو آنها را فرو میگذاشتم. ص ۴۴ شرح الموطأ.

۶- حبیبهٔ دختر خارجهٔ ابن زید بن ابی زهیر بن مالک انصاری خزرجی. رجوع به ص ۴۴ شرح الموطأ شود.

باب آنچه از هبه روانیست[۱] آمده است[۲]. و نظیر این وقایع برای صحابه حضرت رسول، ص، و صالحان و پیروانی که پس از ایشان پدید آمده‌اند بسیار است، ولی اهل تصوف میگویند که در روزگار نبوت کرامات صحابه اندک بوده زیرا برای مرید حالتی در حضور پیامبر باقی نمی‌ماند. حتی ایشان میگویند که مرید هر گاه به مدینهٔ (النبی) بیاید تا هنگامی که در آن شهر اقامت داشته باشد حالت کشف و کرامت وی سلب میشود و همینکه از آن شهر دوری گزیند باز میتواند کشف و کرامت کند. و خدای راهنمایی را بهره ما کند و ما را براستی رهبری فرماید.

فصل

و گروهی از این مریدان متصوفه مردمی بهلول[۳] صفت و کم‌خردند که بدیوانگان شبیه‌ترند تا به عاقلان و با همه این، مقامات ولایت و حالات صدیقان درباره آنان بصحت پیوسته است و کسانی از اهل ذوق که با آنان تفاهم دارند اینگونه احوال را از ایشان در می‌یابند با آنکه آن گروه محجورند و مکلف نمی‌باشند و در عین حال اخبار شگفت آوری درباره مغیباتی که برای آنها دست میدهد نقل میکنند چه آن گروه بهیچ چیز مقید نیستند و از این رو در این باره بی‌هیچ تکلفی سخن میگویند و از شگفتیهایی خبر میدهند و چه بسا که فقیهان منکر مقامات ایشان باشند، چه آنان را از تکلیف ساقط می‌یابند و معتقداند ولایت جز با عبادت میسر نمیشود، ولی این پندار غلط است زیرا خدای احسان و کرم خویش را به هر که بخواهد ارزانی میفرماید[۴] و حصول ولایت متوقف بر عبادت و غیر آن نیست و هر گاه نفس ناطقه آدمی موجود باشد خدای تعالی آنرا به آنچه از مواهب خویش بخواهد اختصاص میدهد. و نفوس ناطقه این قوم مانند دیوانگان معدوم نشده و تباهی و فساد بدان راه نیافته است بلکه ایشان آن عقلی را که تکلیف بدان وابستگی دارد از دست داده‌اند که صفت خاصه[۵] نفس میباشد و عبارت از دانستنیهای ضروری برای انسانست که نظر و اندیشه خویش را بدانها استوار میکند و بوضع معاش و اصلاح امور مسکن خویش آگاه میشود. و شاید اگر کسی وضع معاش و اصلاح امور مسکن خویش را بازشناسد آن وقت جای بهانه برای پذیرفتن تکالیفی که به اصلاح معاد او اختصاص دارد برایش باقی نماند ولی فقدان این صفت سبب نمیشود که نفس خود را از دست بدهد و موجب آن نمیگردد که حقیقت وجود خویش را از یاد ببرد و بنابراین حقیقت ذات او موجود است ولی از

۱- در چاپ پاریس بجای ما لا یجوز «ما لا یجوف» است.

۲- رجوع به شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک بن انس ج ۴ چاپ مصر ص ۴۴ و ص ۴۵ شود.

۳- در لغت بمعنی مرد بسیار خنده و مهتر جامع است و منظور از مهتر جامع: رئیس قومی است که جامع همه خصال باشد. ولی ابن خلدون آنرا در اینجا به معنی مردمان ساده لوحی که متصف بصفات و حالات بهلول معروف باشند استعمال کرده است. صدیق کسی است که هیچ سخنی بر زبان نمی آورد مگر آنگاه که آنرا در قلب و در عمل بثبوت رساننده باشد.

۴- اشاره به: فَضْلُ الله یُؤْتِیهِ من یَشاءُ ۵: ۵۴.

۵- خاصه هر شیئی آنست که بدون آن شیء یافت نمیشود ولی آن شیء ممکن است بدون خاصه وجود داشته باشد، مثلا الف و لام بدون اسم بکار نمیرود ولی اسم بدون الف و لام استعمال میشود.

عقل تکلیفی که همان شناختن امور معاش است بهره‌مند نیست. و این امر محال نمیباشد و برگزیدن خدای بندگان خود را متوقف بر این نیست که آنان بتکالیفی آشنا باشند. و هر گاه این امر صحیح باشد باید دانست که چه بسا حالت این گروه با دیوانگان اشتباه میشود کـه نفـوس ناطقـه آنـان تبـاهی میپـذیرد و بـه بهـائم می‌پیوندند و برای باز شناختن آنان از یک دیگر نشانه‌هایی وجود دارد از این قبیل:

۱- این بهلول صفتان را بر طریقتی مخصوص می‌یـابیم کـه هرگـز از آن فـارغ نیسـتندماننـد ذکـر و عبادت، ولی این ذکر گویی و پرستش بر وفق شروط شرعی نیست زیرا چنانکه گفتیم آنان پایبند بتکلیـف و قیودی نیستند. ولی مجانین را هرگز بر هیچگونه طریقتی نمی‌یابیم.

۲- بهلول صفتان از آغاز خردسالی بصفت ابلهی شناخته میشوند و خلقت آنان بر این شیوه است ولـی دیوانگان آنگاه که مدتی از زندگی آنان سپری میشود بسبب عوارض طبیعی که به آنان میرسد دچار دیوانگی میشوند. و از این رو پس از آنکه جنون بر آنان عارض میگردد و به نفوس ناطقه آنـان فسـاد راه مـی‌یابـد در ورطه سرگردانی و نومیدی سقوط میکنند.

۳- بهلول صفتان در میان مردم بتصرفات نیک یا بد میپردازند و شگفتیهای بسیار از آنان پدید می آید چه تصرفات این گروه بعلت مکلف نبودن موقوف بر اجازه از کسی نیست، ولی دیوانگان هیچگونه تصرفی در خلق ندارند.

این فصلی بود که سیاق کلام ما را بدان کشانید. و خدا راهنمای انسان براستی و حقیقت است.

فصل

برخی از کسان می‌پندارند که برای درک امور غیبی بدون غیبت شخص از عالم حس نیـز معلومـات و وسایلی وجود دارد.

و ستاره شناسان ازین دسته بشمار میروند که اطلاعات و پیشگوییهای آنـان مبتنـی بـر تـأثیر اوضـاع ستارگان در یکدیگر است، چه معتقدند اقتضای مواقع ستارگان در آسمان و آثار آنها در عناصر و نتایجی کـه از امتزاج میان طبایع آنها در نتیجه تقابل حاصل میشود و در ترکیب و مزاج هوا تأثیر می‌بخشد بر حوادث و اوضاعی دلالت میکند که میتوان آنها را کشف کرد.

لیکن این گروه به هـیچ رو بهـره‌ای از غیبگـویی ندارنـد، بلکـه همـه پیشـگوییهای آنـان حدسـیات و تخمیناتی است که مبتنی بر تأثیرات نجومی و خاصیت و مزاجی است که بسبب آنها در هوا حاصل میشود و بر این معلومات نجومی گمانها و حدسهای خود را می افزایند و آن وقت خبر دهنده از ایـن تفاصـیل دربـاره جزئیات این جهان آگاهی می‌یابد، چنانکه بطلیموس در این باره گفتگو کرده اسـت. و مـا بطـلان ایـن نـوع پیشگویی را در جای خود، اگر خدا بخواهد، آشکار خواهیم ساخت. و این شیوه پیشگویی بفرض کـه بثبـوت هم برسد غایت و نتیجه آن حدسی و تخمینی بیش نیست و بمسائلی که درباره مغیبـات دیگـر یـاد کـردیم هیچگونه ارتباطی ندارد. و ازین گروه دسته‌ای از عامیان هستند که برای استخراج غیب و شـناختن کائنـات

صناعتی استنباط کرده و آنرا بنام خط رمل[۱] خوانده‌اند، و این نام منسوب به ماده‌ای است که عمل خود را در آن انجام میدهند. خلاصه این صناعت اینست که ایشان از چندین نقطه اشکالی درست میکننـد کـه دارای چهار مرتبه میباشد و اشکال مزبور بر حسب اختلاف و استقرار مرتبه‌ها در زوج و فرد بودن فرق میکند و بـه شانزده شکل منتهی میشود، زیرا اگر همه اشکال فقط جفت یا تنها طاق باشند آن وقـت دو شـکل خواهنـد بود و اگر طاق در آنها فقط در یک مرتبه باشد چهار شکل پدید خواهد آمد و در صورتی که فرد در دو مرتبه جای گیرد شش شکل و اگر در سه مرتبه باشد چهار شکل خواهند گردید کـه مجمـوع آنهـا شـانزده شـکل میشود و هر یک را به اسامی معینی از هم باز میشناسند و آنها را بر حسب سعد و نحـس سـتارگان تقسـیم میکنند و برای مجموع آنها شانزده خانه قرار داده‌اند که بگمان آنها موافق اصول طبیعت است و گویا منظـور ایشان بروج دوازده‌گانه فلک و اوتاد چهارگانه[۲] باشد و در خانه هر شکلی علامت بخت خواه نیک یابد تعیـین کرده‌اند و نیز هر یک از آنها بر یکی از گونه‌های موجودات عـالم دلالـت میکنـد و بـدان اختصـاص دارد و از مجموعه این قواعد فنی استنباط کرده‌اند که اساس آن مبتنی بر فن ستاره شناسی است و از نوع قضـاوت و استخراج آن پیروی و تقلید میکنند اما چنانکه بطلمیوس می‌پندارد احکام ستاره شناسی متکـی بـدلالتهای طبیعی است ولی دلالتهای این فن وضعی و ساختگی است[۳] [ازینرو که بطلیموس در موالید و قران[۴]هایی که بعقیده وی از آثار ستارگان و اوضاع فلکی در عالم عناصر است گفتگو کرده و ستاره شناسـان پـس از وی در مسائل و استخراج ضمایر[۵] و تقسیم آنها بر حسب خانه‌های فلک سخن رانده و از احکام این خانه‌های نجومی درباره کشف اسرار غیبی و بخت و طالع حکم کرده‌اند و بطلیموس نیز درباره خانه‌هـای نجـومی بـه گفتگـو پرداخته است.

و باید دانست که ضمایر از امور نفسانی است و مربـوط بـه عـالم عناصـر نیسـت و از ایـن رو نـه آثـار ستارگان و نه اوضاع فلکی دلالتی بر آن دارند و هر چند فن مسائل[۵] از حیـث اسـتدلال بسـتارگان و اوضـاع فلکی به صنعت ستاره شناسی مرتبط بشود ولی چنین ارتباطی در مفهوم و مدلول طبیعی آن وجـود نـدارد بهمین سبب همینکه اهل خط (رمالان) پدید آمدند از ستارگان و اوضاع فلکی عدول کردند زیرا بکـار بـردن آلات و ابزار و تعدیل ستارگان از راه محاسبات نجومی بر ایشان دشوار بـود و بجـای اینگونـه اعمـال اشـکال خطی یاد کرده را استخراج و آنها را شانزده خانه از خانه‌ها و اوتاد فلک فرض کردند و برحسب سیارات آنهـا

1 -geomancie.

۲- اوتاد قسمی از اولیاء اللّه‌اند که بر حسب چهار رکن جهان: خاور و باختر و شمال و جنوب چهار تن میباشند. رجوع به غیاث اللغات و تعریفات جرجانی شود.

۳- و این فن مستند بر دلایل بی‌منطق و امور اتفاقی است و بر هیچیک از وقایع آن دلیلی اقامه نمیشود (ب) (ا) (ک).

۴- قران (بکسر اول) در اصطلاح نجوم یکجا شدن دو کوکب از جمله هفت ستاره سیاره سوای شمس در برجی بیک درجـه یـا بیک دقیقه است (غیاث).

۵- مقصود کشف اسرار غیبی و بخت و طالع است.

را به انواع سعد و نحس و ممتزج تقسیم نمودند و از همه تقابل‌ها فقط به تسدیس[۱] اکتفا کردند و احکام نجومی را بر آن وارد آوردند چنانکه در مسائل عمل میکنند، زیرا همچنانکه در پیش یاد کردیم دلالت هر یک از آن دو غیر طبیعی است.

و این صناعت را بسیاری از مردم بی‌کاره در شهرها وسیله معاش خود ساخته‌اند و درباره آن تصنیفاتی کرده و قواعد و اصول آنرا فراهم آورده‌اند چنانکه زناتی[۲]][۳] و دیگران درین باره تألیفاتی کرده‌اند.

و گاهی کسانی از اهل این صناعت برای ادراک غیب حواس خود را بنگریستن در اشکال خطوط مزبور مشغول و متوجه میسازند و آنگاه حالت استعدادی بر آنان عارض میشود مانند حالت کسانی که بفطرت بر ادراک غیب آفریده شده‌اند چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد. چنین کسانی در میان اهل این صناعت از دیگران شریفترند. و باری صاحبان این فن می‌پندارند که اصل رمل و خط، از نبوت‌های کهن درین جهانست و چه بسا که آنرا مانند کلیه صنایع به دانیال یا ادریس نسبت میدهند و گاهی هم مدعی مشروع بودن آن میشوند و بگفتار پیامبر استدلال میکنند که فرمود: «پیامبری خط میکشیده است پس خط او برای هر کس سازگار می‌بود آن خط چنان بود»[۴] و در این حدیث دلیلی بر مشروعیت خط رمل نیست چنانکه برخی از بی‌خبران گمان میکنند، زیرا معنی حدیث اینست که پیامبری خط میکشیده و هنگام خط کشیدن وحی بر او نازل میشده است و محال نیست که عادت پیامبری هنگام وحی چنین باشد پس خط آن نبی برای هر کس موافق بیرون میآمد، چنان بود یعنی از میان خطوط دیگر آن خط صحیح می‌بود. بعلت آنکه آن پیامبر را که عادت داشت هنگام وحی خط بکشد نزول وحی یاری میداد، ولی اگر تنها خط میکشید و وحی بر او نازل نمیشد چنین خطی صحیح نبود، و معنی حدیث چنین است و خدا داناتر است[۵]. [چه پیامبران، ص، در ادراک وحی با یکدیگر متفاوت بوده‌اند. خدا میفرماید آن رسولان را برخی بر بعضی دیگر برتری دادیم[۶] چنانکه از همان آغاز نزول وحی بر برخی از پیامبران فرشته با آنان سخن میگوید بی‌آنکه خود بدان توجه کنند و در جستجوی چنین طریقه‌ای باشند و خویش را آماده وحی کنند و گروهی بدان توجه میکنند از این رو که برای آنان در امور مربوط به بشر پیش آمدهایی روی میدهد از قبیل اینکه یکی از افراد امت آنان درباره مشکلی یا تکلیفی یا مانند اینها پرسشی میکند آن وقت اینگونه پیامبران بعالمی ربانی متوجه میشوند و در این حالت درصدد کشف مقاصد خود بر می آیند و آن مشکل یا تکلیف را از خدا می‌خواهند و در اینجا

۱- از اصطلاحات نجوم است، یعنی فاصله شصت درجه. رجوع به «غیاث» شود.

۲- منسوب به زناته (بکسر) که قبیله‌ایست در مغرب.

۳- قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس ترجمه شد.

۴- رجوع به ص ۲۵۹ نفایس الفنون شود.

۵- در چاپ پاریس پس از جمله «و محال نیست عادت پیامبری هنگام وحی چنین باشد» قریب یک صفحه اضافه است که بعین آنرا در داخل کروشه ترجمه کردیم.

۶- تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ ۲: ۲۵۳.

از تقسیمی که کردیم (یعنی دو نوع وحی قائل شدیم) نوع دیگری هم میتوان بدست آورد در صورتی که که نوع سوم یافت شود و حقیقت داشته باشد زیرا وحی گاهی چنان روی میدهد که پیامبر به هیچ رو مستعد و آماده حالات آن نیست چنانکه یاد کردیم و گاهی هم هنگامی وقوع می‌یابد که پیامبر بسبب بعضی از حالات مستعد آن میشود، چنانکه در کتب اسرائیلیان نقل شده است که یکی از پیغمبران بوسیله شنیدن برخی از آوازهای خوش آماده نزول وحی میشده است. و این روایت هر چند ممکن است صحیح نباشد ولی بعید هم بنظر نمی آید، پس خدا انبیا و رسل خود را بهر چه بخواهد اختصاص میدهد.

و برای ما درباره بعضی از بزرگان اهل تصوف حکایت کرده‌اند که وی برای غیبت از حواس (و رجوع به عالم کشف و کرامت) بشنیدن موسیقی متوسل میشده و از این راه ادراکات و حواس خود را از دست میداده و بعالم تجرد راه میبافته و بمقام خود که فروتر از مرتبه نبوت بوده نائل میشده است. و نیست از ما جز که او راست مقامی معین[1]. و هرگاه این امر بثبوت رسد (یعنی متوسل شدن بموسیقی برای رجوع به عالم کشف و کرامت) و ما نیز در پیش گفتیم که کسانی هم در میان صاحبان خط رمل هستند که برای کشف امر غیبی حواس خود را بنگریستن در خطوط و اشکال متوجه میکنند، و در این حالت بسبب فراغت از کلیه حواس، ادراکات غیبی باطنی به آنان دست میدهد و ادراکات بشری آنها بمشاعر روحانی تبدیل میشود (و تفسیر این حالات را در پیش یاد کردیم)، در این صورت چنین عملی نوعی از کاهنی خواهد بود از قبیل: نگریستن در استخوانها (کت بینی) و آبها (طاس بینی) و آینه‌ها (آینه بینی) و مخالف روش کسانیست که در این باره به امور صناعی اکتفا میکنند و با حدس و تخمین به پیشگویی میپردازند و در حالیکه هنوز مشاعر جسمانی از ایشان مفارقت نکرده در جولانگاه گمانها و تخمینها سیر میکنند.

گاهی ممکن است حالت بعضی از پیامبران در مقام پیامبری برای دریافتن خطاب فرشته چنین باشد که خود را با خط کشیدن مستعد آن مقام کنند، چنانکه کسان دیگر جز پیامبران هم برای ادراک روحانی و تجرد از مشاعر بشری خود را بوسیله اینگونه امور مستعد میسازند ولی تفاوت آنها اینست که ادراک چنین کسی فقط روحانی است اما ادراک آن پیامبر فرشتگی است که بوسیله وحی از جانب خدا در وی پدید می آید.

لیکن مبادا تصور شود که مراتب اهل صناعت خط (رمالان) را که ادراک آنان از حدس و تخمین تجاوز نمیکند میتوان با مقامات انبیا مقایسه کرد. هرگز! زیرا پیامبران غیبگویی و تعمق در اینگونه مسائل را بهیچ فردی از بشر اجازه نداده و چنین عملی را موافق موازین شرع ندانسته‌اند و از حدیث: «پیامبری خط میکشید...» خواه برحسب توجیه ما که وی هنگام وحی عادت داشت خط بکشد، و خواه بدین توجیه که اتخاذ خطوط رمل اشاره بعظمت و علو شأن اوست نمیتوان دلیلی بر مشروعیت رمل بدست آورد، بلکه اگر حدیث را چنین تفسیر کنیم که پیامبر مزبور بوسیله خط کشیدن برای وحی مستعد میشد، آن وقت هیچ

۱- وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ ۳۷: ۱۶۴.

مناسبتی میان آن پیامبر و عمل رمل وجود نخواهد داشت. بنابراین در حدیث مزبور دلیلی بر مشروع بودن خط رمل و حرفه ساختن آن برای غیب بینی وجود ندارد، چنانکه رمالان در شهرها آنرا پیشه خود ساخته‌اند. و اگر بعضی از آنان که بدین فن گراییده‌اند چنین استدلال کنند که عمل پیامبر مزبور خود شریعت متبعی است چه بر حسب عقیده کسانیکه معتقدانـد شریعت‌های پیش از مذهب ما نیز برای مسلمانان شریعت بشمار میرود پس عمل رمل مشروع است، باید گفت این استدلال بر مشروعیت آن تطبیق نمیشود زیرا قانونگذاری و ایجاد شرایع مخصوص پیامبران مرسلی است که برای امتها شریعتهایی بوجود آورده‌اند و حدیث مزبور بر چنین مفهومی دلالت نمیکند بلکه فقط این معنی را میرساند که چنین حالتی برای بعضی از انبیا حاصل میشده است و احتمال آن هم میرود که این عمل نامشروع بشمار میرفته. پس خط رمل نه قانون خاصی برای امت وی بوده و نه جنبه عام برای آن امت و جز آنان داشته است.

بلکه حدیث بر این دلالت میکند که خط کشیدن حالت خاصی بوده و برای بعضی از پیامبران بخصوص روی داده است و آن حالت از ایشان به بشر سرایت نکرده است و اینست آخرین گفتار ما درباره تحقیق این موضوع و خدا الهام بخش آدمی براه صواب است].

و وقتی این رمالان میخواهند بگمان خود پیشگویی کنند کاغذی یا قدری ریگ یا آرد بر میدارند و با نقطه‌ها خطهایی بشماره مراتب چهارگانه بر آن میکشند آنگاه این کار را چهار بار تکرار میکننـد و در نتیجه شانزده سطر درست میشود، سپس نقطه‌ها را جفت جفت طرح میکنند و آنچه را از هر سطر باقی میماند خواه جفت یا طاق بترتیب در مرتبه خودش میگذارند و در نتیجه چهار شکل پدید می آید که آنها را در سطری پی در پی قرار میدهند، سپس از طرف عرض آن چهار شکل دیگر درست میکنند. این اشکال را به اعتبار هر مرتبه و شکلی که روبروی آنها واقع است و از لحاظ فراهم آمدن جفت یا طاق از آن دو بوجود می آورند و بنابر این در هر سطر هشت شکل گذارده میشود. آنگاه زیر هر یک از دو شکل یک شکل دیگر ایجاد میکنند به اعتبار آنکه در هر یک از مراتب دو شکل جفت یا طاق فراهم می آید و در نتیجه چهار شکل دیگر در زیر آن واقع میشود، سپس در زیر این چهار شکل نیز دو شکل دیگر بهمان طریق پدید می آورند و آنگاه از زیر دو شکل مزبور نیز یک شکل ایجاد میکنند سپس از این شکل پانزدهم با شکل نخستین شکلی درست میکنند که آخر شانزده شکل است و آنگاه خطوطی را که ترسیم کرده‌اند مورد دقت قرار میدهند و همه اشکال را بر حسب مقتضیات سعد و نحسی که از لحاظ اصل شکل و تقابل و تأثیر و امتزاج و دلالت آن بر انواع موجودات و جز اینها ایجاب میکند در نظر میگیرند و سرانجام بقضاوت بی‌منطق شگفتی میپردازند. و این صناعت در شهرهای پر جمعیت و مراکز تمدن و عمران توسعه و فزونی یافته و درباره آن کتبی تألیف کرده‌اند و بزرگانی از پیشینیان و متأخران در آن شهرت یافته‌اند، ولی چنانکه دیده شد صناعت مزبور بهیچ منطقی متکی نیست و ساخته هوی و هوس‌های افراد است.

و تحقیقی که سزاست در مد نظر آوریم اینست که غیب بینی‌ها از راه فن و صناعت درک نمیشود و جز برای خواص بشر که بفطرت قادرند از عالم حس غیبت کنند و به عالم روح بپیوندند راهی بشناختن آن نیست. و بهمین سبب همه ستاره شناسان این صنف را زهره‌ای مینامند، منسوب به ستاره زهره، که میگویند این ستاره در اصل موالید ایشان بر ادراک غیب دلالت میکند، بنابراین خط کشیدن و دیگر امور مربوط به غیبگویی اگر از این نظر باشد که فالبین از صاحبان این خاصیت است و این امور را بدان مقصود بر میگزیند که در نگریستن به نقطه‌ها یا استخوانها (کت بینی) یا جز اینها حس را مشغول سازد تا نفس لحظه خاصی بعالم روحانیت رجوع کند، آن وقت کار او از قبیل سنگریزه دیدن (فال نخود) و نگریستن در دل‌های جانوران (کت بینی) و آینه بینی خواهد بود چنانکه در پیش یاد کردیم. لیکن اگر مقصود وی چنین نباشد، بلکه آهنگ آن کند که با این صناعت از غیب خبر دهد و چنین کاری را سودمند بداند در چنین شرایطی گفتار و کردار وی یاوه و بیهوده خواهد بود. و خدای هر آنکه را بخواهد رهبری میفرماید[1]. و نشانه سرشت آنان که بفطرت بر ادراک غیبی آفریده شده‌اند اینست که این گروه هنگامی که برای شناختن کائنات توجه میکنند از حالت طبیعی خویش خارج میشوند و آنان را حالاتی نظیر خمیازه کردن و تمدد اعصاب دست میدهد و گویی در آغاز از خود بی‌خود شدن و رخت بر بستن از عالم حس میباشند و این حالات بنسبت اختلاف وجود آن در ایشان شدت و ضعف دارد.

و هر که در او این نشانه یافت نشود به هیچ رو از درک غیب آگاهی ندارد و در زمره کسانی است که میخواهند دروغ خویش را رواج دهند.

فصل

گروهی هم از پیشگویان و غیب‌بینان هستند که برای استخراج امور غیبی قوانینی وضع کرده‌اند که نه مانند دسته نخستین از جمله ادراکات نفس روحانی‌اند و نه بر حسب نظر بطلیموس در شمار حدسیات مبتنی بر تأثیر ستارگان می‌باشند و نه جزء گمان و تخمینی که کاهنان و فالگیران از آن استفاده میکنند هستند. بلکه عمل ایشان نوعی غلطکاریهای فریبنده است که آن را دام مردمان نادان و کم خرد میسازند.

و من در این باره تنها مطالبی را یاد میکنم که مصنفان آنها را در کتب خویش آورده‌اند و خواص شیفته آنها میباشند. و از جمله قوانین آنها نوعی محاسبه است که آنرا «حساب نیم» میخوانند و در پایان کتاب سیاست منسوب به ارسطو یاد شده است و بدان میتوان در جنگهایی که میان پادشاهان روی میدهد فیروزمند را از شکست خورده بازشناخت. و طرز عمل آن چنین است:

باید حروفی را که در نام یکی از آن دو پادشاه هست بحساب جمل بشمارند، و این حساب همان است که در حروف ابجد مصطلح است از یک تا هزار، یکها و ده‌ها و صدها و هزارها. و چون نام یکی از آنان حساب

۱- وَ اللهُ یَهْدِی من یَشاءُ. ۲: ۲۱۳.

شود و عددی از آن حاصل آید، آن وقت باید نام دیگری را نیز بهمان گونه بشمارند. سپس دو عدد مزبـور را که هر یک از محاسبه حروف نامهای دو پادشاه جنگ‌آور بدست آمده نه نه طرح میکنند و باقیمانـده آنهـا را جداگانه نگهمیدارند و آنگاه این دو باقیمانده را با یک دیگر میسنجند. اگر دو عدد مزبور در کمیت مختلف و هر دو جفت یا طاق باشند، عدد کمتر از آن هر یک باشد او پیروز خواهد بود و اگـر یکـی از آن دو جفـت و دیگری طاق باشد، آن وقت عدد بزرگتر متعلق بهر یک باشد وی فیروزمند خواهد بود. و اگر دو عـدد مزبـور پس از طرح نه نه در کمیت برابر باشند و هر دو جفت در آیند آن وقت پادشاهی که بوی حمله شـده اسـت پیروز میباشد و اگر هر دو فرد باشند حمله کننده پیروز خواهد بود.

و درین باره دو شعر در میان مردم مشهور است بدینسان:

«هر گاه دو عدد در جفت و طاق برابر باشند صاحب عدد کمتر پیروز است، و اگر یکی طاق و دیگـری جفت باشد صاحب عدد بزرگتر پیروز خواهد بود، و هر گاه هر دو عدد جفت باشند پیروزی از آن کسی است که بوی حمله شده است، و هنگامی که دو عدد طاق باشند پادشاهی که حمله کرده است پیروز خواهد بود».

آنگاه برای شناختن باقیمانده حروف پس از نه نه طرح کردن آنها، قاعده‌ای وضع کرده‌اند که در طـرح کردن نه در نزد آنان معروفست. بدینسان که حروف دلالت کننده بر یـک را در مرتبـه‌هـای چهارگانـه گـرد آورده‌اند و آنها عبارتند از: (الف) که برابر یک است، و (ی) نیز که ده را میرساند در مرتبه دهها (یک) حساب میشود و (ق) که مساوی صداست نیز در مرتبه صدها (یک) میباشد و (ش) که بر هزار دلالت میکند نیـز در مرتبه هزارها[1] (یک) است.

و پس از هزار عددی نیست که بحروف نشان داده شود زیرا (ش)[2] آخرین حرف ابجد است. سپس این حروف چهارگانه را به ترتیب مرتبه‌ای که دارند با هم ترکیب کرده‌اند و در نتیجه کلمه چهار حرفی (ایقـش) ساخته شده است. آنگاه همین روش را با حروفی که بر (دو) دلالت میکنند در مرتبه‌های سه‌گانه انجـام داده و از مرتبه هزارها صرف نظر کرده‌اند، زیرا هزار آخرین حرف ابجد است. و مجموع حروف دوگانه در سه مرتبه سه حرف است: یکی (ب) که در مرتبه یکها برابر دو است و دیگری (ک) که در مرتبـه ده‌هـا بـر دو دلالـت میکند و برابر بیست میباشد و سومی (ر) که در مرتبه صدها (دو) را میرساند و برابـر دویسـت میباشـد، و از آنها کلمه سه حرفی (بکر) را بترتیب مرتبه‌های سه‌گانه ساخته‌اند. سپس بهمین روش بحروفی که (بـر سـه) دلالت میکنند در نگریسته و از آنها کلمه (جلس) را درست کرده‌اند. و همچنین تا آخر حروف ابجـد همـین شیوه را بکار بسته‌اند تا نه کلمه ساخته شده است که آخرین عدد یکهاست و آنهـا عبارتنـد از: ایقـش، بکـر،

۱- کلمه «هزارها» مورد تأمل است زیرا حروف ابجد از هزار بالاتر ندارد چنانکه در سـخن خـود مؤلـف گذشـت (حاشـیه نصـر هورینی).

۲- ترتیب حروف ابجد در نزد مردم مغرب (افریقیه و اندلس) با اهالی مشرق (مصر و شامات و عراق و ایران) فرق داشته است.

جلس[۱]، دمت، هنث، وضح[۲]، زعذ[۳]، حفظ، طضغ، که آنها را بر ترتیب اعداد ساخته‌اند و هر یک از کلمات مزبور دارای همان عددی است که کلمه مزبور در مرتبه آن میباشد چنانکه کلمه (ایقش) برای یک و (بکر) برای دو و (جلس) برای سه و همچنین تا نهمین کلمه که (طضغ) است و دارنده عدد نه می‌باشد اختصاص داده شده‌اند.

و بنابراین هرگاه بخواهند اسمی را نه نه طرح کنند به هر یک از حروف آن که در کلمه‌های یاد کرده گنجانیده شده است مینگرند و بجای آن حرف عدد برابر آنرا میگیرند و جانشین آن حرف میکنند، سپس کلیه اعدادی را که بجای حروف اسم بدست می آورند جمع میکنند، اگر زاید بر نه باشد باقیمانده آنرا برمیدارند وگرنه همچنانکه هست آنرا کنار میگذارند و پس از آن با نام دیگر نیز بهمین روش عمل میکنند و چنانکه در پیش یاد کردیم دو باقیمانده را با هم می‌سنجند.

و راز نهانی در این قاعده آشکار است، زیرا باقیمانده هر یک از عقود اعداد پس از طرح نه از مرتبه یک‌ها میباشد چنانکه گویی عدد عقود بویژه از هر مرتبه‌ای جمع میشود و در نتیجه گویی همه اعداد عقود مبدل به یکها شده‌اند چه هیچ تفاوتی میان دو و بیست و دویست و دو هزار نیست، بلکه همه آنها را (دو) میگویند و همچنین سه و سی و سیصد و سه هزار همه را (سه) میخوانند و بنابراین اعداد بتوالی برای دلالت کردن بر اعداد عقود وضع شده‌اند نه بر مفهوم دیگری. و حروفی را که بر اقسام عقود دلالت میکنند در کلمه‌های مخصوص به یکها یا ده‌ها یا صدها قرار داده‌اند و عدد هر کلمه‌ای که ازین حروف ترکیب شده از کلیه حروفی که در آن هست جانشین میشود خواه بر یکها و خواه بر ده‌ها یا صدها دلالت کند و بنابراین عدد هر کلمه بجای حروفی که در آن کلمه هست گرفته میشود و چنانکه یاد کردیم همه آنها را تا آخر جمع میکنند.

اینست روشی که از روزگارهای کهن در میان مردم متداول بوده است. ولی یکی از مشایخ و بزرگان که ما وی را دیدار کردیم معتقد است که در این عمل کلمات نه‌گانه دیگری، جز آنچه یاد کردیم، صحیح است که آنها را هم بر همین ترتیب پی در پی ساخته‌اند و بعین آنها را با نه طرح میکنند بهمان روشی که در کلمات نه‌گانه پیشین یاد کردیم. و کلمات مزبور عبارتند از: ارب، یسقک[۴]، جزلط، مدوص، هفت، تحذن، غش[۵]، خع[۶]، ثضط[۷] که نه کلمه‌اند و بر توالی عدد مرتب شده‌اند و هر کلمه‌ای دارای عددیست که مخصوص

۱- جاش (ن. ل).
۲- وضخ (ن. ل).
۳- زعد، زغد (ن. ل).
۴- یسفک (پ).
۵- عش (ا) و (ب).
۶- خغ (ا) و (ب).
۷- تضط (ا).

به مرتبه خود آن میباشد، از آن جمله کلمه‌های سه حرفی و چهار حرفی و دو حرفی هم در میان آنها دیده میشود و چنانکه می‌بینیم بر اساس منظمی ترتیب داده نشده است. ولی شیوخ ما آنرا از ابوالعباس ابن البنـا که در اینگونه دانشها مانند سیمیا و اسرار حروف و ستاره‌شناسی استاد مغرب بوده است نقل میکننـد و از او روایت می‌کنند که عمل کردن با این کلمات در طرح حساب نیم از عمل کردن با کلمات (ایقش) صـحیح‌تـر می‌باشد و خدا بچگونگی آن داناتر است.

و اینها همه مخصوص غیب گویی است ولی بهیچ برهان یا تحقیقی متکی نیسـت و کتـابی کـه در آن حساب نیم یافت شده بعقیده محققان منتسب به ارسطو نیست چـه در کتـاب مزبـور آراء و نظریـات دور از تحقیق و برهان فراوان دیده میشود و اگر کسی که در دانش تعمق دارد و اهل تحقیق است کتـاب مزبـور را بخواند این امر بر وی ثابت میشود و مطالعه آن خود بهترین گواه میباشد.

دیگر از قواعد صناعی برای استخراج امور غیبی بگمان دوسـتداران آن، زایچـه (زایرجـه)ایسـت[1] بنـام زایچه گیتی (لوحه دایره‌وار جهان) منسوب به ابوالعباس احمد سبتی[2] از مشاهیر صوفیان مغرب که در پایان قرن ششم در مراکش میزیست و با یعقوب المنصور[3]، از سلاطین سلسله موحدان، همزمان بود.

و این زایچه قواعد بسیاری دارد که بعملیات شگفت‌آوری منتهـی میشـود و بسـیاری از خـواص بـرای استفاده از امور غیبی اهتمام و دلبستگی فراوان بدان نشان میدهنـد و چـون دارای عملیـات معـروف و لغـز مانندی است بهمین سبب به حل رموز و کشف غوامض آن برانگیخته میشوند.

و شکلی که عملیات خود را در آن انجام میدهنـد عبـارت از دایـره عظیمـی اسـت کـه در داخـل آن دایره‌های متوازی دیگری ترسیم شده است و این دوایر مخصوص افلاک و عناصر و موجـودات کـره زمـین و روحانیات و دیگر انواع کائنات و دانشهای بشریست و هر دایره‌ای به اقسام فلک آن خواه بروج و خواه عناصـر یا جز این دو تقسیم شده است و خطوط هر قسمی بسوی مرکز میگذرد و آنها را اوتار مینامند.

۱- «زایرجهٔ» معرب از کلمه فارسی «زایچه» از ریشه «زیج» یـا از «زای» و «چـه» لوحـه دایـره واری اسـت کـه دارای دوایـر مشترک المرکز دیگریست و منجمان و رمالان در دوایر و کرات مزبور اطلاعات و حوادث گونـاگونی مربـوط بکـرات آسـمانی را نقش میکنند تا بدان وسیله از آینده خبر دهند. رجوع به دزی ج ۱ ص ۵۷۷ و اقرب الموارد و آنندراج و کشف الظنون ج ۲ ص ۴ شود.

۲- منسوب به Ceuta یا سبته: احمد بن محمد بن طاهر حسینی علوی معاصر لسان الدین ابـن الخطیـب. او آخـرین کـس از اشراف سبته بود و خاندان وی در سبته وجاهتی داشتند. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۳- در کلیه چاپهای موجود «ابویعقوب» است ولی دسلان «یعقوب المنصور» ترجمه کرده و صحیح همانسـت، چـه در سلسـله موحدان دو تن مکنی به ابویعقوب هستند: یکی ابویعقوب یوسف اول که در ۶۵۸ سلطنت میکرده و دیگـری ابویعقـوب یوسـف ثانی ابن منتصر که در اوایل قرن هفتم میزیسته است و بنابراین صحیح یعقوب بن المنصور ابویوسف است کـه در اواخـر قـرن ششم یعنی ۵۸۰ سلطنت داشته است.

و بر هر وتری حروفی پیاپی ترسیم شده است، از آن جمله ترسیم حروف زمام[1] است که در نزد دیوانیان و محاسبان مغرب درین عصر عبارت از اشکال اعداد میباشد و همچنین است ترسیم حروف غبار متداوله در داخل زایچه که آنها را در داخل زایچه در میان دایره‌ها و میان اسامی دانش‌ها و دوایر نامهای دانشها و مواضع افلاک مینویسند و در بیرون دایره‌ها جدولی است دارای خانه‌های بسیار که یکدیگر را در طول و عرض قطع میکنند.

این جدول در عرض دارای پنجاه و پنج خانه و در طول مشتمل بر یکصد و سی و یک خانه میباشد و برخی از خانه‌های آن پر از اعداد یا حروف و برخی دیگر سفید و تهی است.

و نسبت آن اعداد در جایگاههایی که دارند وجه تقسیمی که خانه‌های پر را از خانه‌های تهی جدا ساخته است معلوم نیست و در کناره‌های زایچه اشعاریست ببحر طویل و روی لام منصوب که متضمن شیوه عمل استخراج مطلوب از آن زایچه است. ولی اشعار مزبور در پیچیدگی و عدم وضوح مانند لغز و چیستان میباشد. و در یکی از جوانب زایچه شعریست منسوب بیکی از بزرگان غیب بینی[2] مغرب مالک بن وهیب[3] که از دانشمندان اشبیلیه در درگاه دولت لمتونی بود، و نص شعر اینست:

سؤال عظیم الخلق حزت فصن اذن   غرائب شک ضبطه الجد مثلا[4]

و این شعر در نزد اهل این فن متداولست و بوسیله آن در این زایچه و زایچه‌های دیگر پاسخ پرسشها را استخراج میکنند. چنانکه هرگاه بخواهند پاسخ پرسشی را بدست آورند آن پرسش را مینویسند و آنرا بصورت حروف تقطیع می‌کنند سپس طالع آن وقت را از بروج فلک و درجه‌های آن میگیرند و آنگاه به زایچه و وتری مینگرند که برج طالع در پهلوی آنست و از آغاز وتر تا مرکز دایره میگذرد و سپس محیط دایره‌ای را که روبروی طالع است مورد توجه قرار میدهند و تمام حروفی را که از آغاز تا پایان بر آن نوشته شده است میگیرند و همچنین اعدادی را که میان آنها ترسیم شده است گرد می آورند و آنها را بحساب جمل بحروف

۱- زمام: جدول، صورت. کاتب دیوان را صاحب زمام مینامیدند یعنی کسی که محاسبات دیوان را برعهده داشت و در گذشته شغل حاجب کبیر و زمام خاص را یکتن عهده‌دار بود. رجوع به دزی ج ۱ ص ۶۰۰ شود. ولی زمام در اصطلاح جفردانان مفهوم دیگری دارد. صاحب کشاف اصطلاحات الفنون مینویسد: زمام نزد اهل جفر سطر تکسیر را گویند و زمام باب آن سطر باشد که از وی تکسیر کنند ... و در رساله «انواع السبط» میگوید: چون اسمی یا کلمه‌ای را یکی از اقسام بسط حروف گیرند لازمست که حروف مکرر را ساقط کنند و حروفی را که خالص باشند، یعنی غیر مکرر، بر توالی یک دیگر ثبت میکنند و یک سطر میسازند و آن سطر را در اصطلاح جفریان زمام گویند. رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون ذیل «زمام» شود.

۲- ترجمه «اهل الحدثان» است که دزی آنرا بمعنی «زاجر الطیر» و «فالگیر» آورده. ج ۱ ص ۲۵۸. و این اصطلاح فقط در مغرب متداول بوده است چنانکه ابن جبیر هم در رحله خود ص ۴۴ مینویسد: و ینسبون ذلک لاثار حدثانیۀ وقعت بایدیهم (یعنی مبلغان موحدان) و رجوع به صفحه ۴۵ همان کتاب شود. ولی حاج خلیفه بجای اهل الحدثان «اهل الحذاقۀ» نقل کرده است در صورتی که در کلیه چاپهای موجود مقدمه ابن خلدون «اهل الحدثان» است. رجوع به ج ۲ ص ۴ کشف الظنون شود.

۳- در کشف الظنون ج ۲ ص ۴ «مالک بن وهب» است ولی صحیح «وهیب» می‌باشد.

۴- چون حروف همین شعر در استخراج سؤال بکار میرود ناچار بعین نقل شد.

تبدیل می‌سازند و بر حسب قانون عمل گاهی یکهای آنها را به دهها و دهها را به صدها و بر عکس نقل می‌کنند و آنها را در کنار حروف سؤال میگذارند و کلیه حروف و اعدادی را که بر وتر برج سوم طالع ترسیم شده فقط از آغاز وتر تا مرکز دایره بر آنها می افزایند و بمحیط دایره تجاوز نمیکنند و اعداد آنرا مانند اعداد نخستین بحساب جمل تبدیل بحروف میسازند و آنها را بحروف دیگر می افزایند، سپس حروف شعری را که در نزد آنان قانون و اساس عمل است تقطیع می‌کنند و این همان شعر مالک بن وهیب است که آنرا یاد کردیم و حروف شعر را در محلی میگذارند، آنگاه عدد درجه‌های طالع را در «اس»[۱] برج ضرب میکنند و اس برج در نزد ایشان عبارت از بعد برج از آخرین مراتب است برعکس آنچه از اس در نزد حساب دانان اراده میشود، چه اس در نزد محاسبان بعد از نخستین مراتب است.

سپس عدد درجه‌های طالع را در عدد دیگری ضرب میکنند که آنرا «اس بزرگتر» و «دور اصلی» مینامند و حاصل ضرب آنها را در خانه‌های جدول میگذارند و این امر را بر طبق قواعدی که در نزد آنان معروفست و عملیاتی که یاد کردیم و ادواری معدود و معین انجام میدهند و از آنها حروفی را استخراج و حروف دیگری را حذف میکنند و آنها را با حروفی از آن بیت که در دست دارند مقابله میکنند و آنچه از حروف پرسش و دیگر حروف همراه آن بر میگزینند از حروف شعر هم بهمان میزان نقل میکنند، سپس این حروف را به اعداد معلومی که آنها را «ادوار» مینامند طرح میکنند و در هر دوری حرفی را که دور بدان منتهی میشود بیرون می آورند و این عمل را بشماره ادوار معینی که درین باره مجری میدارند تکرار میکنند و در پایان عمل حروف مقطعی بدست می آید و بترتیب حصول آنها ترکیب میشوند و در نتیجه کلمات منظومی در یک شعر حاصل میشود که بر وزن و روی همان شعر اساس کار، یعنی شعر مالک بن وهیب، است که در پیش یاد کردیم.

و در آینده نیز در فصل (باب) دانشها و هنگام یاد کردن چگونگی استخراج زایچه مزبور درین موضوع گفتگو خواهیم کرد.

و ما بسیاری از خواص را دیده‌ایم که برای استخراج امور غیبی از این زایچه همواره عملیات یاد کرده را انجام میدهند و گمان میکنند مطابقت پاسخ با پرسش از لحاظ توافق آن در سبک الفاظ و وزن شعر و جز اینها دلیل بر تطبیق آن با واقعیت و حقیقت است، در صورتی که چنین پنداری درست نیست. زیرا در فصول گذشته گفتیم که غیب بینی و پیشگویی با وسایل صناعی و فنی به هیچ رو امکان‌پذیر نیست. و مطابقتی که میان پرسش و پاسخ درین زایچه بنظر میرسد از لحاظ وضوح الفاظ و موافقت آنها در خطاب است چنانکه پاسخ راست و یا موافق پرسش بیرون می آید و مطابقت مزبور بعلت عملیاتی است که عامل زایچه انجام

۱- «اسوس» یا «اسها» در اصطلاح اهل جفر اعداد حروف را گویند خواه آن اعداد مجرد باشد و خواه با بینات (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۳).

میدهد مانند تکسیر[1] حروف گرد آورده از سؤال و اوتار و داخل کردن آنها در جدول بکمک اعدادی که از ضرب عددهای مفروض گرد می آید و استخراج حروفی از جدول بوسیله آن اعداد و طرح حروف دیگری و تکرار این امر در ادوار معدود و مقابله کردن همه اینها بتوالی و پی در پی با حروف شعر. و عملیات مزبور انکارپذیر نیست و گاهی برخی از مردمان هوشمند به تناسب میان این اشیاء پی میبرند و بشناختن مجهول آگاه میشوند زیرا وسیله بدست آوردن مجهول از راه معلوماتی که در ذهن انسان حاصل میشود همان تناسب میان اشیاء است، بویژه این امر برای کسانیکه ریاضت[2] میکشند بهتر امکان‌پذیر است زیرا ریاضت عقل را در تقویت نیروی استدلال و فزونی اندیشه کمک میکند چنانکه در صفحات گذشته علت آنرا چندین بار یاد کردیم و بهمین سبب اینگونه زایچه‌ها را اغلب به اهل ریاضت نسبت میدهند، چنانکه همین زایچه منسوب به سبتی است. و من بزایچه دیگری دست یافتم که منسوب به سهل بن عبدالله است و اعتراف میکنم که زایچه مزبور و پاسخی که از آن بیرون می آید از عملیات شگفت‌آور و مسائل پیچیده و حیرت‌آور است. و راز آنکه پاسخ آن منظوم بدست می آید بنظر من اینست که آنرا با حروف آن شعر (مالک بن وهیب) مقابله میکنند و بهمین سبب پاسخ منظوم بر وزن و روی شعر مزبور میباشد. زیرا ما عملیات دیگری را در این باره از این گروه دیده‌ایم که در آنها از مقابله کردن با شعر صرف نظر کرده‌اند و در نتیجه پاسخ هم منظوم بیرون نیامده است، چنانکه هنگام بحث درین مسائل در جای خود خواهیم دید. و بسیاری از مردم تنگ نظر باور ندارند که بوسیله این عملیات میتوان بنتیجه مطلوب رسید و از این رو درستی عملیات زایچه‌ها را انکار میکنند و می‌پندارند که اعمال مزبور از امور تخیلی و توهم آور است و کسی که عملیات یاد کرده را انجام میدهد حروف شعر را بدلخواه خود در ضمن حروف سؤال و اوتار منظوم میکند و این فنون را بی‌هیچگونه تناسب و قانونی انجام میدهد آنگاه شعر را برای دیگران میخواند و به آنان چنین وانمود میکند که اعمال او مبتنی بر شیوه منظم و اصول و قواعدی است.

لیکن چنین پنداری توهم باطلی بیش نیست که منشأ آن کوتاهی فکر از فهم تناسب میان هستیها و نیستیها و تفاوت میان ادراکات و خردهاست. ولی عادت هر فرد ادراک کننده‌ای این است که از فهم هر چه عاجز باشد و هر مفهومی در عقل او نگنجد به انکار آن برخیزد و برای ما در رد اینگونه منکران کافی است که عمل بطریقه مزبور را می‌بینیم و حدس آنان را صائب می‌یابیم و دریافته‌ایم که عملیات مزبور بطور منظم و بر وفق اصول و قواعد صحیحی انجام می‌یابد و آنان که این اعمال را استخراج میکنند از هوش و فراست کامل بهره‌مند میباشند و هیچگونه تردیدی در اعمال خویش ندارند. و هرگاه در یافتن اعداد که از همه چیز

۱- تکسیر: به اصطلاح تعویذ نویسان تقسیم کردن اعداد اسم را بر خانه‌های تعویذ بنهجی که از هر طرف شمار برابر افتد (غیاث اللغات).

۲- ریاضت عبارت از تهذیب اخلاق نفسانی است و در نزد راهبان خلوت گزیدن ایامی برای عبادتست و بنظر جادوگران خلوت گزیدن مدتی است برای سختی کشیدن و فراخواندن شیاطین از راه قرائت اوراد و بخور که گمان میکنند بدین وسیله شیاطین را تسخیر می‌سازند و از آنها برای برآوردن نیازهایی که دارند استفاده می‌کنند (تعریفات جرجانی).

واضحتر است بعلت دوری و پوشیدگی نسبت میان آنها، بر کسی دشوار باشد آن وقت درباره اینگونه زایچه‌ها که نسبت میان حروف آنها پوشیده و دور از ذهن میباشد بطریق اولی به انکار برخواهند خاست و هم اکنون ما مسئله عددی پیچیده‌ای را طرح میکنیم تا نمونه اندکی از آنچه یاد کردیم بر خواننده روشن شود:

هرگاه چند عدد درهم[1] برداریم و در برابر هر درهمی سه فلس[2] (پشیز) بگذاریم سپس پشیزها را جمع کنیم و با آنها یک پرنده خریداری کنیم آنگاه با همه درهمها چند پرنده بخریم، مشروط به آن که بهای هر یک از آنها برابر بهای پرنده‌ای باشد که با پشیزها خریده‌ایم، آن وقت اگر بپرسند چند پرنده با درهم خریده‌ایم؟ در پاسخ میگوییم نه عدد.

زیرا میدانیم که شماره پشیزها در یک درهم بیست و چهار است و عدد سه پشیز یک هشتم آنها است و شماره هشت یکهای واحد هشت است پس هر گاه هشت یک درهمها را با هشت یک درهمهای دیگر جمع کنیم مجموع آنها بهای یک پرنده خواهد بود که بر حسب عده هشت یکهای واحد هشت پرنده میشود و آن وقت بر این هشت پرنده یک پرنده دیگر هم می افزاییم که آنرا در آغاز با پشیزهای فرض شده خریده‌ایم و به بهای آن پرنده‌هایی هم با درهمها خریداری کرده‌ایم، پس مجموع نه پرنده میشود.

و هم اکنون می‌بینیم که چگونه پاسخ پوشیده و نهان در پرتو راز تناسبی که میان اعداد مسئله وجود دارد بدست می آید، و نخستین توهمی که از مشاهده این مسئله و نظایر آن ممکن است بر انسان القا شود اینست که آنها را در شمار مسائل غیبی قرار دهیم و بگوییم که پی بردن به آنها امکان ناپذیر است، در صورتی که آشکار شد تناسب میان امور یگانه عاملی است که مجهولات آنرا از معلوماتش بیرون میکشد و اینگونه استنباطها تنها در پیش آمدها و وقایعی امکان‌پذیر است که در عالم وجود یا دانش روی میدهد.

لیکن درباره کائنات و وقایع آینده هرگاه موجبات و علل وقوع آنها معلوم نباشد و خبر صادقی آنها را اثبات نکند باید چنین مسائلی را در شمار امور غیبی دانست و شناختن آنها امکان ناپذیر است و چون این موضوع روشن شد پس میتوان گفت کلیه عملیاتی که در زایچه انجام میشود تنها بوسیله استخراج پاسخ از الفاظ پرسش صورت میگیرد، زیرا چنانکه دیدیم عملیات زایچه اینست که حروفی را بروش خاصی مرتب سازند و سپس از همان حروف بترتیب دیگری حروفی استنباط کنند و راز آن را باید در تناسب میان آنها جستجو کرد که ممکن است برخی بر آن آگاه شوند و گروهی آنرا در نیابند و هر کس این تناسب را بداند استخراج پاسخ بوسیله قواعد و اصول مزبور برای وی میسر میگردد و پاسخ از جنبه دیگری، یعنی از لحاظ موضوع الفاظ و ترکیبات آن، بر وقوع یکی از دو طرف پرسش خواه نفی یا اثبات دلالت میکند نه اینکه تصور

۱- درهم (درم) از کلمه یونانی دراخمه (draxme) میباشد و در ممالک اسلامی هم جزو اوزان طبی بوده و هم بر سکه‌ای اطلاق میشده است که به اختلاف زمانها و کشورها مقدار آن متفاوت بوده است چنانکه فلس ابتدا یک ششم درهم بوده ولی بعدها تغییر کرده است، و رجوع به هرمزدنامه پور داود ص ۲۷۰ تا ۲۷۴ شود.

۲- فلس نام سکه مسین عرب نیز از یونانی بیزانس (رم السفلی) گرفته شده چنانکه کلمه پول هم از ابلس (Obolos) یونانیست. رجوع به هرمزد نامه، ص ۲۳۳ تا ص ۲۷۴ شود.

شود پاسخ را از عالمی غیبی دریافت میدارد، بلکه این پاسخ تنها در نتیجه مطابقت دادن سخن بـا آنچـه در خارج هست بدست می آید وگرنه هیچ راهی بشناختن امور غیبی با اینگونه اعمال وجود ندارد، بلکه بشـر از این عوالم ممنوع است. و تنها دانش آن بخدای اختصاص دارد. و خدا میداند و شما نمیدانید[۱].

۱- وَ الله یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۱۶.

باب دوم[1]

در عمران (اجتماع) بادیه‌نشینی و جماعات وحشی و آنان که بصورت قبائل میزیند و کیفیات و احوالی که درین گونه اجتماعات روی میدهد و در آن فصول[2] و مقدماتی است

فصل یکم

در اینکه زندگانی مردم بادیه‌نشین و شهرنشین بطور یکسان بر وفق عوامل طبیعی است

باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش میگیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه بدست آوردن وسایل معاش است و البته درین هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز میکنند و اینگونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی[3] و رسیدن بمرحله تمدن کامل است. ازینرو گروهی بکار کشاورزی از قبیل درختکاری و کشت و کار میپردازند و دسته‌ای امور پرورش حیوانها مانند گوسفندداری و گاوداری و تربیت زنبور عسل و کرم ابریشم را پیشه میسازند تا از نسل گذاری آنها بهره‌مند شوند و محصولهای آنها را مورد استفاده قرار دهند. و دو دسته مزبور که بکار کشاورزی و پرورش حیوانها میپردازند مجبوراند در دشتها و صحراها بسر برند و زندگانی صحرانشینی را برگزینند، زیرا دشتهای پهناوری که دارای کشتزارها و زمینهای حاصلخیز و چراگاههای حیوانات و جز اینهاست برای منظور آنان شایسته‌تر از شهرها میباشد و بنابرین اختصاص یافتن طوایف مزبور ببادیه‌نشینی امری ضروری و اجتناب ناپذیر بوده است.

و در این شرایط اجتماع و همکاری ایشان در راه بدست آوردن نیازمندیها و وسایل معاش و عمران از قبیل مواد غذایی و جایگاه و مواد سوخت و گرمی بمقداری است که تنها زندگی آنان را حفظ کند و حداقل زندگی یا مقدار سد جوع در دسترس ایشان بگذارد بی‌آنکه درصدد بدست آوردن مقدار فزونتری برآیند، زیرا آنها از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از آن عاجزند.

۱- (ا) (ب) الفصل الثانی. (ک) الباب الثانی (ینی) فصل دوم و فصل بدینسان آغاز میشود. بسم الله الرحمن الرحیم اللهم صلی علی محمد و آله.

۲- (ا) و (ب) و فیه اصول. (ک) و فیه فصول.

۳- ترجمه «حاجی» است از حجو (حجا بالمکان: اقام) ولی دسلان آنرا از «حوج» گرفته و بمعنی لوازم و ضروریات ترجمه کرده است چنانکه در حاشیه مینویسد: el hadji (le nècessaire).

ولی هنگامی که وضع زندگی همین طوایف که بدین شیوه میزیند توسعه یابد و در توانگری و رفاه بمرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند آن وقت وضع نوین، آنان را به آرامش طلبی و سکونت گزیدن وامیدارد و برای بدست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز با یک دیگر همکاری میکنند و در راه افزایش خوراکیها و پوشیدنیهای گوناگون میکوشند و به بهتر کردن و ظرافت آنها توجه میکنند و درصدد توسعه خانه‌ها و بنیان گذاری شهرهای کوچک و بزرگ بر می آیند، سپس رسوم و عادات توانگری و آرامش زندگی آنان فزونی مییابد و آنگاه شیوه‌های تجمل خواهی در همه چیز بحد ترقی و کمال میرسد، مانند تهیه کردن خوراکهای متنوع لذت بخش و نیکو کردن آشپزخانه‌ها و برگزیدن پوشیدنیهای فاخر رنگارنگ از ابریشم و دیبا و جز اینها و برآوردن خانه‌ها و قصرهای بلند و با شکوه که با بنیانی استوار و منظره‌ای زیبا آنها را پی میافکنند. و در صنایع راه کمال را می‌پیمایند و آنها را از مرحله قوه به فعل در می آورند و به نهایت درجه ترقی میرسانند، چنانکه کاخها و خانه‌ها را بدانسان بنیان می‌نهند که دارای آب روان باشد و دیوارهای آنها را بلند میسازند و در زیبایی و ظرافت آنها مبالغه میکنند و در بهتر کردن کلیه وسایل معاش و زندگانی از پوشیدنی گرفته تا رختخواب و ظروف و اثاثه خانه میکوشند. این گروه شهرنشینانند یعنی آنان که در شهرها و پایتختها بسر میبرند.

و از این شهرنشینان دسته‌ای برای بدست آوردن معاش خویش بکار صنایع میپردازند و گروهی بازرگانی را پیشه میکنند. و حرفه‌ها و مشاغل شهرنشینان نسبت بمشاغل چادرنشینان بارورتر و مقرونتر برفاه است، زیرا عادات و رسوم زندگی آنان از حد ضروریات در میگذرد و امور معاش ایشان بتناسب وسایلی که در دسترس آنان هست ترقی میکند.

پس آشکار شد که تشکیل زندگانی اقوام و ملتهای بیابان گرد و شهرنشین بطور یکسان بر وفق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم هر کدام بر حسب ضرورت بشیوه‌ای میگرایند که اجتناب ناپذیر است.

فصل دوم

در اینکه زندگانی نژاد عرب[1] در این جهان آفرینش کاملاً طبیعی است

در فصل گذشته یادآور شدیم که بادیه‌نشینان گروهی از بشرند که برای بدست آوردن معاش طبیعی به کشاورزی و پرورش چارپایان می‌پردازند. و آنها در وسایل زندگی از خوراکی گرفته تا پوشیدنی و مسکن و دیگر احوال و عادات بهمان مقدار ضروری و لازم اکتفا میکنند و از رسیدن به مراحل برتر ازین حد که به شهرنشینی و تمدن کامل زندگی منتهی شود عاجزند. این گروه خانه‌هایی از موی و پشم حیوانات یا از

۱- منظور مؤلف در این فصل و در بیشتر فصول آینده از کلمه «عرب» اعراب بیابانگرد و چادرنشین است.

شاخه‌های درخت یا از گل و سنگهای طبیعی میسازند و از آنها جز بهره بردن از سایه و تهیه پناهگاه منظوری ندارند و گاهی هم به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.

و اما خوراک ایشان چنان است که همان مواد طبیعی را یا با اندک تصرفی که در آنها میکنند میخورند یا، بجز انواعی را که با آتش می‌پزند، هیچگونه تصرفی هم در آنها نمیکنند. برای گروهی از این مردمان که بکار کشت و ورز میپردازند اقامت در یک محل بهتر از کوچ کردن و بیابانگردی است و اینان ساکنان کلاته‌ها[۱] و قریه‌ها و نواحی کوهستانی هستند مانند بیشتر بربرها و دیگر ملتهای غیر عرب.

و مردمی که معاش خویش را از راه پرورش چارپایان مانند گاو و گوسفند بدست می آورند ناگزیرند برای جستجوی چراگاهها و آماده کردن آب حیوانهای خود در حال حرکت و بیابان گردی باشند، زیرا آمد و شد از سویی بسوی دیگر برای ایشان شایسته‌تر است و آنان را گوسفنددار یا مالدار مینامند، یعنی کسانیکه عهده‌دار پرورش گوسفند و گاوند. این گروه نیز در بیابانهای خشک و دشتهای دور پراکنده نمیشوند زیرا در اینگونه سرزمینها چراگاههای سرسبز و خرم یافت نمیشود و اینان عبارتند از بربرها و ترکان و برادران ایشان ترکمانان و اسلاوها. لیکن طوایفی که معاش ایشان تنها از راه شترداری فراهم شود بیش از دیگران بیابانگردی میکنند و دشتهای خشک و راه‌های دور و دراز می‌پیمایند، زیرا چراگاهها و گیاهان و درختان جلگه‌ها آنها را از لحاظ مواد غذایی و مایه گذران شتر همچون خارها و بوته‌های خشک دشتها و آبهای شور بی‌نیاز نمیکند. بویژه که رفت و آمد در فصل زمستان در آنگونه نواحی برای گریختن از رنج سرما و پناه بردن بهوای گرم و هم بمنظور جستن جایگاه مناسبی برای زاییدن شتر در میان ریگزارهای آن مناطق، بسیار ضروری است، زیرا زاییدن شتر و از شیر باز کردن کره آن از همه حیوانها دشوارتر است و بیش از کلیه حیوانها بنقاط گرم نیازمند میباشد. از این رو شترداران ناگزیراند برای جستجوی گیاه بجاهای دور بروند و چه بسا که مرزبانان و نگهبانان جلگه‌های حاصلخیز ایشان را از آنگونه سرزمین‌ها میرانند و چون طوایف مزبور بمذلت و خواری تن در نمیدهند از بیم آزار مرزبانان مزبور بدشتهای دور پناه میبرند. از این رو این گروه وحشی‌ترین مردم بشمار میروند و نسبت به شهرنشینان در شمار جانوران رمنده‌ای هستند که بچنگ آوردن آنها دشوار است، یا همچون حیوانهای درنده میباشند. و طوایف مزبور تازیان‌اند و بیابان گردان بربر و زناته[۲] در مغرب. و کردها و ترکمانان و ترک‌ها در مشرق نیز نظیر ایشان‌اند، لیکن تازیان برای جستن گیاه دشتهای دورتری را درهم می‌نوردند و از قبایل یاد کرده بیشتر بیابانگردی میکنند، زیرا آنان تنها بشترداری میپردازند در صورتی که قبایل دیگری که یاد کردیم گذشته از شترداری بگوسفندداری و گاوداری هم اشتغال میورزند و بنابراین روشن شد که نژاد عرب خواهی نخواهی و بحکم طبیعت ناگزیر باید در یک چنان

۱- ترجمه «مداشر» است و کلمه (کلاته) در جنوب خراسان بر مزرعه کوهستانی کوچکی اطلاق می‌شود که دارای چند خانوار باشد و آنها در قلعه مانندی که دیواری گرداگرد آن را احاطه می‌کند با چارپایان و ماکیان خود بسر می‌برند.

۲- (بکسر ز) قبیله‌ایست بمغرب (منتهی الارب).

مرحله‌ای از زندگانی بسر برد و زندگی او بطور کامل موافق اصول طبیعی است، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است[۱].

فصل سوم

در اینکه زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر و پیشتر از زندگانی شهرنشینی است و بادیه‌نشینی بمنزله اصل و گهواره اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمعیت آنها از بادیه‌نشینان بوجود آمده است

در فصول پیش یاد کردیم که وضع زندگی بادیه‌نشینان بروشی است که بضروریات قناعت میکنند و از گام نهادن در مرحله فراتر از آن عاجزاند، ولی عادات و شئون زندگی شهرنشینان جز اینست. آنها به مراحل برتر از حد ضرورت مانند امور تجملی و وسایل ناز و نعمت و کمال زندگی نیز توجه دارند و شکی نیست که ضروریات کهن‌تر و پیشتر از نیازمندیهای شهرنشینی و تجملی است، زیرا ضروریات اصل و امور تجملی فرعی است که از ضروریات سرچشمه میگیرد. پس بادیه‌نشینی بمنزله اصل و گهواره‌ای برای شهرها و تمدن است و مقدم بر شهرنشینی میباشد، زیرا نخستین خواسته‌های انسان ضروریات است و این خواسته‌ها بمرحله کمال و تجمل و رفاه نمیرسد مگر هنگامی که وسایل ضروری بدست آید. بنابراین تندخویی و خشونت بادیه‌نشینی پیش از نرمخویی شهرنشینی بوده است و بهمین سبب می‌بینیم شهرنشینی بمنزله هدفی برای بادیه‌نشینان است که بسوی آن در حرکتند و با کوشش و تلاش خود سرانجام از بادیه‌نشینی به مطلوب خویش نایل می آیند و هنگامی که بفراخی معیشت و توانگری میرسند از این راه به عادات و رسوم تجمل خواهی و ناز و نعمت رو می‌آورند و آن وقت به آرامش و استقرار زندگی متمایل میگردند و به قیود شهرنشینی تن در می‌دهند.

و وضع کلیه قبایل بادیه‌نشین چنین است، ولی شهرنشینان هیچگاه شیفته عادات و کیفیات زندگی بادیه‌نشینی نمیشوند مگر هنگامی که ضرورت ایجاب کند، یا نتوانند از وسایل رفاه شهر خویش استفاده کنند. و گواه دیگر بر اینکه بادیه‌نشینی اصل و گهواره شهرنشینی و مقدم بر آن میباشد اینست که هرگاه مردم شهری را مورد کنجکاوی و تحقیق قرار دهیم خواهیم دید بیشتر آنها در آغاز از بادیه‌نشینان و اهالی دهکده‌های نواحی آن شهر بوده‌اند که پس از رسیدن بمرحله توانگری و ثروت به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده و رفته رفته برفاه زندگی و تجمل خواهی شهرنشینی متمایل گشته‌اند. و این امر نشان میدهد که احوال و عادات تمدن از کیفیات بادیه‌نشینی سرچشمه گرفته و دومی اصل و گهواره نخستین است.

۱- در چاپ (پ) فصل بدین آیه قرآن پایان می‌یابد: إِنَّ رَبَّکَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ ۱۵: ۸۶ (همانا پروردگار تو آفریدگار داناست). در «ینی» چنین است: و خدا آفریننده دانا است.

و باید دانست که هر یک از دو گونه زندگانی بادیه‌نشینی و شهرنشینی در نوع خود متفاوت و گوناگون است زیرا چه بسا که تیره[1]ای از تیره دیگر بزرگتر و قبیله‌ای عظیم‌تر از قبیله دیگر است، و نیز بسی از شهرستانها وسیعتر از شهرستان دیگر و بسیاری از شهرها آبادتر از شهرهای دیگر میباشند. از آنچه گذشت آشکار شد که پدید آمدن بادیه‌نشینی مقدم بر ایجاد شهرها و شهرستانهاست و بادیه‌نشینی اصل و گهواره تمدنست، زیرا عادات و رسوم شهرها و شهرستانها مانند تجمل خواهی و آسایش‌طلبی بدنبال عادات و رسومی است که مخصوص کسب وسایل ضروری معاش میباشد، و خدا داناتر است.

فصل چهارم

در اینکه بادیه‌نشینان بخیر و نیکی نزدیکترند

زیرا هرگاه نهاد آدمی بر فطرت نخستین باشد برای پذیرفتن نیکیها و بدیهایی که بر آن وارد میشود و در آن نقش می‌بندد آماده میباشد. پیامبر، ص، فرمود: «هر مولودی بر فطرف بجهان می آید آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی میکنند». و بهمان اندازه که یکی از دو خوی نیکی یا بدی بر نهاد انسان سبقت گیرد از خوی دیگر دور میشود و اکتساب آن بر وی دشوار میگردد. از این رو هرگاه سرشتها و خویهای نیک بر نهاد یکتن نیکوکار پیشی جوید و ملکه نیکوکاری برای وی حاصل آید، از بدی دور میشود و پیمودن راه آن بر وی دشوار میگردد. همچنین اگر در نهاد آدم بدکار خویها و عادات بد جایگیر شود گراییدن او به نیکی دشوار میگردد و از آن دور میشود.

و شهرنشینان از این رو که پیوسته در انواع لذتها و عادات تجمل‌پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و بدنیا روی می آورند و شهوات دنیوی را پیشه میگیرند نهاد آنان به بسیاری از خویهای نکوهیده و بدیها آلوده شده است و بهمان اندازه که خویهای ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است از شیوه‌ها و رفتارهای نیک و نیکویی دور شده‌اند، بحدی که از میان آنان شیوه‌های شرمندگی و سنگینی هم رخت بربسته است، و می‌بینیم که بسیاری از ایشان در مجالس و محافل و در میان بزرگتران و محارم خود سخنان زشت و دشنامها و کلمات رکیک بر زبان می آورند و به هیچ رو شرم و وجدان و حیا مانع آنان نمیشود و ایشان را ازین روش ناپسند باز نمیدارد، زیرا عادات بد چنان ایشان را فرا گرفته است که در کردار و گفتار از تظاهر به اعمال زشت و ناستوده امتناع نمیورزند. اگر چه بادیه‌نشینان نیز مانند شهرنشینان بدنیا روی آورده‌اند لیکن اقبال آنان در حدود میزان لازم و ضروریست و به مراحل تجمل‌پرستی یا هیچیک از انگیزه‌های شهوترانی و موجباتی که انسان را بلذتهای نفسانی میکشاند نمیرسد، زیرا بهمان نسبتی که داد و ستد ایشان محدود است عادات و رسوم ایشان نیز درین باره بسیار ساده است و رفتارهای بد و خویهای

۱- ترجمه «حی» که کوچکتر از قبیله است.

ناپسندی که از آنان سر میزند نسبت بهمین گونه رفتارها و خویهای بد مردم شهر بسیار کمتر است. و گذشته ازین بادیه‌نشینان به فطرت نخستین نزدیکترند و از ملکات بدی که در نتیجه فزونی عادات ناپسند و زشت در نفوس نقش می‌بندد دورتر میباشند و بنابراین بطور وضوح معلومست که چاره‌جویی و درمان آنان نسبت بشهرنشینان آسانتر است و ما در آینده ثابت خواهیم کرد که شهرنشینی پایان اجتماع و عمران بشر است و سرانجام آن فساد و منتهای بدی و دوری از نیکی است.

پس آشکار شد که فساد در میان بادیه‌نشینان کمتر از شهرنشینان است و خدا پرهیزکاران را دوست دارد.[۱]

و به استناد خبری که در صحیح بخاری آمده ممکن است بر این گفتار خرده بگیرند، لیکن ما نخست خبر را نقل و آنگاه ثابت میکنیم که این خبر با گفتار ما منافات ندارد و جز اینست: چون به حجاج خبر رسید که سلمهٔ بن اکوع بسکونت در میان بادیه‌نشینان بازگشته است به سلمه گفت: به حالت گذشته خویش بازگشتی و بادیه‌نشینی را برگزیدی؟ سلمه گفت: نه ولی پیامبر، ص، بمن اجازه بادیه‌نشینی داد.

باید دانست که مهاجرت در صدر اسلام بر اهالی مکه واجب شد تا پیامبر، ص، بهر موطنی نزول فرماید همراه وی باشند و آن حضرت را یاری دهند و از امر و دعوت وی پشتیبانی کنند و نگهبان او باشند. ولی این تکلیف بر اعراب بادیه‌نشین واجب نبود زیرا مردم مکه از لحاظ اینکه بعصبیت پیامبر وابسته بودند وظایف و تکالیفی در یاری کردن به پیامبر، ص، و نگهبانی از وی به آنان میرسید که خاص آنان بود و چنین وظایفی به بادیه‌نشینان تعلق نمیگرفت و مهاجران از سکونت در بادیه که در آنجا مهاجرت واجب نبود بخدا پناه میبردند. و پیامبر، ص، در حدیث راجع به سعد بن ابی وقاص هنگامی که سعد در مکه بیمار بود فرمود: خدایا مهاجرت اصحاب مرا بپایان برسان و آنها را بحالت نخستین آنان باز مگردان. و معنی حدیث اینست که خداوند یارانش را برای ملازمت وی در مدینه و برنگشتن از آن کامیاب کند تا از هجرتی که آغاز کرده‌اند رجوع نکنند و مقصود از رجعت در اینجا بشتاب بازگشتن براهی است که از آن آمده باشند، یعنی بهیچ شیوه‌ای رجوع نکنند. و برخی گفته‌اند مهاجرت به پیش از فتح اختصاص داشته، چه در آن هنگام بسبب اندک بودن شماره مسلمانان بمهاجرت نیازمند بوده‌اند ولی پس از فتح و هنگام فزونی مسلمانان تکلیف هجرت از مردم ساقط شده است چه در این هنگام مسلمانان به پیروزی نائل آمدند و خداوند نگهداری و صیانت پیامبر خود را از گزند مردم ضمانت فرمود، چنانکه پیامبر خود فرموده است: پس از فتح مهاجرت نیست.

و بقول برخی: اجرای تکلیف مهاجرت از کسیکه پس از فتح اسلام آورده است ساقط است.

و گروهی دیگر معتقدند که وجوب آن از کسیکه پیش از فتح اسلام بیاورد و مهاجرت کند ساقط میشود. ولی همه اجماع دارند که پس از وفات پیامبر، ص، تکلیف مهاجرت از مسلمانان ساقط است زیرا

۱- إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۹: ۴.

صحابه از آن روز از یکدیگر جدا شدند و در اطراف جهان پراکنده گشتند و چیزی باقی نماند بجز فضیلت سکونت در مدینه که همان هجرت باشد.

پس این گفتار حجاج به سلمه هنگامی که وی ببادیه‌نشینی گراییده است «بد و پای خویش از راهی که آمدی بازگشتی و بادیه‌نشینی برگزیدی» عیبجویی از اوست که چرا سکونت در مدینه را ترک گفته و بدعای منقولی که آوردیم «و آنها را از راهی که آمده‌اند باز مگردان» اشاره کرده است. و اینکه گفته است «بادیه‌نشینی اختیار کرده‌ای» اشاره به این است که وی در زمره اعرابی در آمده است که مهاجرت نمیکنند.

و سلمه در پاسخ خود به انکار هر دو امری پرداخت که حجاج او را بدانها متهم میساخت «ترک سکونت در مدینه- بادیه‌نشینی» و گفت پیامبر، ص، بوی اجازه فرموده است که بادیه‌نشینی برگزیند و این اجازه مخصوص بوی میباشد مانند شهادت خزیمهٔ[1] و بزغاله ابو بردهٔ[2].

یا اینکه حجاج فقط ویرا بر ترک سکونت مدینه سرزنش کرده است چه او میدانسته است که پس از وفات تکلیف مهاجرت ساقط است و سلمه بوی پاسخ داده است که مغتنم شمردن اجازه پیامبر، ص، در نزد او از سکونت در مدینه شایسته‌تر و بهتر است. زیرا عنایت پیامبر درباره وی از میان همه مردم و اختصاص دادن وی بچنین اجازه‌ای بی‌گمان دلیل بر این است که او را میشناخته است.

و بر هر فرض سخن حجاج دلیل بر نکوهش بادیه‌نشینی که از آن به «تعرب»[3] تعبیر کرده است نمیباشد، زیرا مشروع بودن مهاجرت چنانکه معلوم شد بعلت یاریگری نسبت به پیامبر و نگهبانی از وی بوده است نه نکوهش بادیه‌نشینی. پس سرزنش بر ترک این واجب بکلمه «تعرب» دلیل بر مذمت خود تعرب یا بادیه‌نشینی نیست، و خدا سبحانه داناتر است و کامیابی از اوست.[4]

فصل پنجم

در اینکه بادیه‌نشینان از شهرنشینان دلیرترند

زیرا شهرنشینان بر بستر آسایش و آرامش آرمیده و غرق ناز و نعمت و تجمل‌پرستی شده و امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمانروا و حاکمی واگذار کرده‌اند که تدبیر امور و سیاست ایشان را برعهده گرفته است و به نگهبانان و لشکریانی اتکا کرده‌اند که ایشان را از هر گونه دستبردی حمایت میکنند. و درباره‌هایی که گرداگرد شهر آنان را احاطه کرده و دژهای تسخیر ناپذیری که حایل و مانعی در برابر هجوم دیگرانست

۱- خزیمهٔ بن ثابت صحابی ملقب به ذوالشهادتین که در غزوه بدر و پس از آن حضور یافت و در جنگ صفین با علی، ع، بود و چون عمار بن یاسر کشته شد شمشیر خویش را از نیام برکشید و بجنگ پرداخت تا کشته شد (منتهی الارب).

۲- کنیت هانی بن نیار صحابی (لغت نامه دهخدا).

۳- «تعرب» در لغت بمعنی اقامت گزیدن در بادیه است. رجوع به اقرب الموارد شود. این کلمه در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس ترجمه شده است در «ینی» نیز (بالتعرب) هست.

۴- آخر فصل در «ینی» چنین است: و خدا داناتر است.

غنوده‌اند و از این رو هیچگونه بانگ و خروش سهمناکی آنان را بر نمی انگیزاند و هیچکس شکار ایشان را هم نمیرماند بهمین سبب در نهایت غرور و آسودگی سلاح را بدور افکنده‌اند و نسلهای ایشان بر این وضع تربیت شده‌اند[1] و در نتیجه خوی زنان و کودکان در آنان رسوخ یافته که باید خداوند خانه متکفل امور آنان باشد و به خود هیچگونه اعتمادی ندارند و این خوی رفته رفته چنان در آنان جایگیر گردیده که بمثابه سرشت و طبیعت ایشان شده است. ولی بادیه‌نشینان بسبب جدایی از اجتماعات بزرگ و تنها بسر بردن در نواحی دور افتاده و دور بودن از نیروهای محافظ و نگهبان و نداشتن باره‌ها و دروازه‌ها بخودی خود عهده‌دار دفاع از جان و مال خویشند و آنرا بدیگری واگذار نمیکنند و بهیچکس در این باره اعتماد ندارند، ازینرو پیوسته مسلح و مجهز میباشند و در راهها با توجه کامل بهمه جوانب مینگرند و مواظب خود از هر خطری میباشند. آنها از خوابیدن و استراحت کردن پرهیز میکنند مگر خواب اندکی در همان جایگاهی که نشسته‌اند و بر بالای جهاز شتران هنگام مسافرت[2] همواره با کنجکاوی دقیق بهر بانگ آهسته یا غرش سهمناکی که از دور میشنوند گوش فرا میدهند و در دشتهای خشک و صحراهای وحشتناک با اتکا به دلاوری و سرسختی و اعتماد بنفس خویش تنها سفر میکنند چنانکه گویی سرسختی ایشان و دلاوری سجیت و سرشت آنان شده است، و همینکه موجبی پدید آید یا بانگی برخیزد و آنان را بیاری طلبد بیدرنگ بسوی آن میشتابند و هیچگونه هراس بخود راه نمیدهند.

و شهرنشینان هر وقت با بادیه‌نشینان در بیابانها آمیزش کنند یا در سفر همراه آنان باشند خود را بر آنان تحمیل میکنند و ایشان را تکیه‌گاه خویش قرار میدهند تا از حمایت آنان برخوردار شوند و در این مواقع شهرنشینان از خود هیچگونه اختیاری ندارند و سرنوشت خویش را بدست آنان میسپارند و این امر را همواره بچشم می‌بینیم. حتی در شناختن نواحی و جهات و چشمه‌سارها و جاده ها و راهها بادیه‌نشینان شهریان را رهبری میکنند و علت آن همان است که شرح دادیم. و اصل قضیه اینست که انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود میباشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هرچه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او میشود و اگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت، و خدا آنچه بخواهد می آفریند[3].

فصل ششم

۱- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و بر این وضع ایشان نسلهای پیاپی گذشته است (و توالت علی ذلک) ولی در (ینی) بجای و (توالت) و (ربیت) است از این رو صورت متن را از (ینی) برگزیدیم.

۲- در اینجا نیز چاپهای مصر با ینی مغایر بود و ما صورت (ینی) را برگزیدیم.

۳- اشاره به آیه: کَذلِکِ الله یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۳: ۴۷.

در اینکه ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان میشود و حس سربلندی را از ایشان میزداید

و این بدان جهت است که در شهر همه کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیرانی که عهده‌دار امور مردم و مسلط بر آنان میباشند نسبت بدیگران گروهی اندکند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او بسر برند. پس اگر آن فرمانروا با مردم برفق رفتار کند و دادگری پیشه سازد هیچگونه فرمان یا منع و نهی او مایه رنج مردم نخواهد بود و زیر دستانش بخصال ذاتی خویش خواه دلاوری یا ترس متکی خواهند بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد چنانکه اعتماد و اطمینان سرانجام از خصال ذاتی و جبلی آنان میگردد، ولی اگر فرمانروای مردم روشی پیش گیرد که فرمانهای خود را با زور و جبر و تهدید بر مردم تحمیل کند در این صورت روح سرسختی و دلاوری ایشان درهم شکسته میشود و حس خویشتن داری و مناعت آنان زایل میگردد زیرا نفوس رنجدیده و ستمکش به سستی و زبونی میگرایند، چنانکه این موضوع را آشکار خواهیم کرد.

و عمر، رض، سعد وقاص را از نظیر اینگونه فرمانروایی نهی کرد و آن هنگامی بود که زهرهٔ بن حویهٔ[1] سلاحها و جامه‌های جالینوس را که بهای آنها هفتاد و پنج هزار قطعه زر[2] بود ربود. وی جالینوس را در جنگ قادسیه دنبال کرد و او را کشت و سپس اموال وی را بغنیمت گرفت، لیکن سعد اموال را از زهره بازستد و به او گفت: چرا در دنبال کردن جالینوس منتظر اجازه من نشدی؟ و سپس قضیه را بعمر نوشت و از او کسب تکلیف کرد. عمر بسعد نوشت: بکسی مانند زهره خشم میکنی در صورتی که او وظیفه‌ای را که باید بدوش کشد انجام داده است و تو باید دنباله جنگی را که آغاز کرده‌ای بپایان برسانی در حالیکه بر او خشم میگیری و دلش را میشکنی[3]؟! در پایان عمر اجازه داد آنچه را زهره از دشمن ربوده است بخود وی باز دهند.

لیکن اگر فرمانها با شکنجه و بازخواست شدید همراه باشد، روح سرسختی و دلاوری را یکسره از انسان میزداید، زیرا شکنجه رسیدن بکسی که نتواند از خود دفاع کند آنچنان او را بخواری و مذلت میافکند که بی‌شک حس سرسختی و دلاوری وی را درهم میشکند و هرگاه فرمانها جنبه تربیت و تعلیم داشته باشد و از روزگار کودکی فراگرفته شود تا حدی آن احکام در کودک تأثیر می‌بخشد از این رو که تربیت او بر اساس بیم و فرمانبری و انقیاد است ولی چنین فردی بسرسختی و دلاوری خویش اعتماد نمیکند[4] و بهمین

۱- (ک) حوبهٔ.

۲- مقصور تکه‌هایی است که برای معامله بشکل خاصی قالب می‌کردند خواه مسکوک باشد و خواه نامسکوک.

۳- رجوع به کامل ابن اثیر ج ۲ ص ۲۳۷ شود.

۴- بهمین علت در تربیت جدید تنبیه بدنی و ترساندن کودکان ممنوع است.

سبب می‌بینیم اعراب وحشی و بادیه‌نشین نسبت بکسانیکه پیروی از فرمانها میکنند سرسخت‌تر و دلاورترند همچنین کسانی را می‌یابیم که رنج فرمانبری و عبودیت معلم را از نخستین ساعات تعلیم و تربیت متحمل می‌شوند و به احکام و تسلط مربیان خو میگیرند همین پیروی از دستورها و فرمانها سبب میشود که بمیزان بسیاری سرسختی و دلاوری آنان نقصان می‌پذیرد و دیگر به هیچ رو نمیتوانند از تجاوزاتی که بحقوق ایشان میشود دفاع کنند و این شیوه طالبان دانش است که قرائت و فراگرفتن تعالیم را از مشایخ و پیشوایان پیشه خود میسازند، آنان که در مجالس پر وقار و هیبت در کار تعلیم و تربیت ممارست میکنند و این آداب و رسوم، خویشتن‌داری و سرسختی و دلاوری را از آنان زایل میسازد[۱].

و به هیچ رو[۲] نباید انکار کرد که صحابه پیامبر در عین اینکه دین و شریعت را فرا میگرفتند هیچگاه از سرسختی و دلاوری آنان کاسته نمیشد بلکه از همه مردم سرسخت‌تر و نیرومندتر و دلاورتر بودند زیرا هنگامی که مسلمانان دین خویش را از شارع، ص، فرا میگرفتند بعلت دستورهای تشویق آمیز و تهدیدآوری که شارع بر ایشان فرو میخواند، رادع و حاکم آنان از نفوس خودشان بر میخاست و وجدان دینی آنان بهترین حاکم بشمار میرفت، بنابراین رادع ایشان از راه تعلیم فنی یا تربیت آموزشی نبود، بلکه تنها در پرتو فراگرفتن احکام دین و آداب آن بود و آنچنان آنها را فرا می‌گرفتند که نفوسشان را به پیروی از آنها مأخوذ می‌کردند و این بسبب رسوخ عقاید ایمان و تصدیق در آنان بود.

و از این رو سرسختی و نیرومندی و دلیری ایشان مانند پیش همچنان استوار و پایدار بود و چهره شهامت و دلیری ایشان را ناخن تأدیب و فرمانبری نمی‌خراشید. عمر، رض، گوید: هر که را شرع تأدیب نکند خدا او را تأدیب نکناد. این گفتار از نظر شیفتگی و علاقه وی به این اصل است که رادع هر کسی باید از درون خود او باشد و هم بدین سبب است که او یقین و اطمینان داشت که شارع بمصالح بندگان خدا داناتر است.

و چون ایمان بدین در میان مردم تقلیل یافت و مردم از احکام فرمانروایان پیروی کردند و رفته رفته شرع جنبه دانش و صناعتی بخود گرفت که باید آنرا از راه تعلیم فراگیرند و مردم بتمدن و شهرنشینی و خوی فرمانبری از فرمانها و دستورهای حکام گراییدند، از این رو شدت دلاوری آنان نقصان پذیرفت. پس ثابت شد که فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی[۳] مایه تباهی دلیری و سرسختی است زیرا حاکم و رادع آنها بیگانه و بیرون از ذات آدمی است، در صورتی که احکام شرعی تباه کننده نیست چه رادع آنها ذاتی است. و بهمین سبب این فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی از جمله عواملی است که در ضعف نفوس و در هم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تأثیر می‌بخشد از آن رو که مایه رنج بردن نوزادان و کهنسالان

۱- در تعلیم و تربیت جدید که پرورش قوای بدنی و روحی یکسان مورد توجه مربیان است اینگونه مشکلات حل شده است.

۲- در «ینی» بجای: (و لا تستنکر) «و لا تستنکرن» است از این رو کلمه به هیچ رو را در ترجمه افزودیم.

۳- منظور تعلیمات مکتبی و دبستانی است.

آنان میشود، در صورتی که بادیه‌نشینان از این وضع بکلی برکنارند چه آنها از فرمانهای حکام و تعلیم و آداب دورند. و بهمین سبب محمدبن ابی زید[۱] در کتاب خویش بنام «احکام المعلین و المتعلمین» گوید: سزاوار نیست که مربی بمنظور تنبیه به هیچیک از کودکان بیش از سه تازیانه بزند و این دستور را از شریح قاضی نقل کرده است و بعضی برای اثبات آن چنین استدلال کرده‌اند که علت تخصیص به عدد «سه» حدیثی است که بموجب آن در آغاز وحی سه بار حالت فشار بیهوشی و بانگ خواب به پیامبر، ص، دست داد.[۲] ولی این استدلال ضعیف است و شایسته نیست کیفیت مزبور در وحی دلیل بر این امر باشد، زیرا مسئله وحی از تعلیمات متعارفی و معمولی دور است و خدا حکیم آگاه است[۳].

فصل هفتم

در اینکه بادیه‌نشینی جز برای قبایلی که دارای عصبیتند میسر نیست

باید دانست که خدا، سبحانه، در طبایع بشر نیکی و بدی هر دو در آمیخته است، چنانکه خدای تعالی فرماید: و راه نمودیم ما او را بخیر و شر[۴] و نیز فرمود: پس نفس انسان را بدکاری و پرهیزگاریش الهام کرد[۵].

و بدی از همه خصال به آدمی نزدیکتر است، بویژه اگر خودسرانه در چراگاه عادات رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود نپردازد و بجز کسانی که خدا آنان را کامیاب فرموده جماعتهای بسیاری بر این سیرتند. و از جمله خویهایی که در میان بشر رواج دارد ستمگری و تجاوز بیکدیگر است، چنانکه دیدگان هر کس به کالای برادرش بیفتد بیدرنگ بدان دست درازی میکند تا آنرا برباید، مگر اینکه حاکم و رادعی وی را بازدارد، چنانکه شاعر گوید: ستمگری از سرشتهای بشر است و اگر کسی را بیابی که پاکدامن است بسببی ستمگری نمیکند[۶]. و اما در شهرهای کوچک و بزرگ فرمانداران و دولت از تجاوز برخی بدیگری پیش گیری میکنند و از راه وضع مقررات چنان زیردستان خویش را مطیع می‌سازند که نمیتوانند به یکدیگر دست درازی کنند یا بهم تجاوز نمایند و بوسیله نیروی اجبار و تسلط پادشاهی از ستمگری بیکدیگر منع میشوند، مگر آنکه ستمگری از طرف خود حاکم آغاز گردد. و در صورتی که از خارج تجاوزی بشهر روی دهد اگر غافلگیر شوند یا دشمن بخواهد شبیخون بزند یا در روز از پایداری عاجز باشند، آن وقت دیوارهای بلند باره

۱- در «ینی» ابومحمدبن ابی زید است و اگر بصحت نسخه مزبور اعتماد کنیم بظاهر منظور ابن ابی زید ابومحمد عبدالله بن ابی زید عبدالرحمان قیروانی (۳۱۰- ۳۸۶) است که از فقیهان بزرگ مالکی بود و او را به مالک اصغر ملقب کردند.

۲- و گویا آیه: عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوی ۵۳: ۵ نیز از این معنی حکایت می‌کند که جبرئیل گفت: اقْرَأْ بِاسْمِ ۹۶: ۱.

۳- وَ هُوَ الْحَکِیمُ الْخَبِیرُ ۶: ۱۸ و ۷۳ و غیره.

۴- وَ هَدَیْناهُ النَّجْدَیْنِ ۹۰: ۱۰.

۵- فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها ۹۱: ۸.

۶- و الظلم من شیم النفوس فان　　　تجد ذا عفهٔ فلعلهٔ لا یظلم.

در نسخه (ب) بغلط «ذا غفلهٔ» چاپ شده.

شهر تجاوز را دفع میکند وگرنه هنگام آمادگی و قدرت مقاومت سپاهیان دولت و نگهبانان و مدافعان شهر از حمله دشمن پیش گیری میکنند و او را میرانند. و اما تیره‌های بادیه‌نشین بوضع دیگری از تجاوز و ستم ممانعت میکنند. در داخل آنان بزرگان و سران قبیله افراد را از تجاوز بیکدیگر باز میدارند، زیرا همه آنان برای بزرگان قبیله احترام و وقار خاصی قائل هستند.

و اگر از خارج دشمنانی بخواهند بسرزمین آنان فرود آیند و محل آنان را قبضه کنند علاوه بر نگهبانان قبیله دلاوران و جوانانی که در میان قبیله بجنگ آوری و دلیری معروفند و همواره دفاع از قبیله بر عهده آنانست بدفاع برمی‌خیزند، و امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمیکند مگر هنگامی که در میان آنان عصبیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند چه از این رو شکوه و قدرت ایشان نیرو می‌یابد و بیم آنان در دل دیگران جای میگیرد زیرا غرور قومی[1] هر یک از افراد قبیله نسبت بخاندان و عصبیت خود از هر چیزی مهمتر است. و غرور قومی و مهری که خداوند در دلهای بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده در طبایع بشری وجود دارد و همکاری و یاریگری بیکدیگر وابسته بدان میباشد و بسبب آن شکوه و نهیب ایشان در دل دشمن بزرگ میشود و در این باره از آنچه قرآن در خصوص برادران یوسف، ع، حکایت کرده میتوان پند گرفت: هنگامی که برادران به پدر وی گفتند اگر گرگ او را بخورد با اینکه ما گروه توانایان هستیم آنگاه از زیانکاران خواهیم بود[2] و معنی آیه اینست که وقتی گروهی توانایان از یک خاندان یار و یاور کسی باشند گمان نمیتوان برد که کسی بر او ستم کند و اما آنان که در خاندان خویش تنها و بی‌کس‌اند و در میان آنان عصبیت نیست کمتر ممکن است هیچیک از اینگونه کسان نسبت بیاران خویش غرور قومی نشان دهند و هرگاه در روز جنگ آسمان تیره و تار شود و مصیبتی پیش آید هر یک از آنان از بیم و وحشت فرو ماندگی و خواری رهایی خود را میجویند و بگوشه‌ای میگریزند. بهمین سبب اینگونه کسان قادر نیستند در بیابانهای دور بوضع چادرنشینی بسر برند چه در این صورت طعمه دیگر قبایل و ملت‌هایی خواهند شد که در صدد بلعیدن آنان بر می آیند و هرگاه آشکار شود که انسان در امر سکونت گزیدن بدفاع و حمایت نیازمند است پس بثبوت میرسد که در هر امری انسان بخواهد مردم را بدان وادارد از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت یا هر تبلیغ و دعوت دیگری بطریق اولی محتاج یاری و همراهی دیگران است زیرا بعلت سرکشی و عصیانی که در نهاد بشر نهفته است رسیدن به هدف در همه اینها بی‌شک از راه جنگ و خونریزی حاصل میشود. و همچنانکه در سطور پیش یاد کردیم عصبیت بویژه در نبرد و زد و خورد و کشتار ضرورت کامل دارد. و این نکته را در موضوعاتی که در آینده یاد خواهیم کرد همواره باید در مد نظر داشت و آنرا بمنزله راهنمایی دانست. و خدا کامیاب کننده انسان براه راستی است[3].

۱- ترجمهٔ کلمه «نعرهٔ» (بضم ن فتح ع) است که در لغت بمعنی بانگ و فریاد در جنگ می‌باشد.

۲- لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخاسِرُونَ ۱۲: ۱۴.

۳- آخر فصل در «ینی» چنین است: و خدا توفیق دهنده است.

فصل هشتم

در اینکه عصبیت از راه پیوند نسبی[1] و وابستگی خاندانها به یکدیگر یا مفهومی مشابه آن حاصل میشود

زیرا پیوند خویشاوندی[1] بجز در مواردی اندک در بشر طبیعی است. و از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت بنزدیکان و خویشاوندان است، در مواقعی که ستمی به آنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند. زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند بیکی از نزدیکان وی ستمی رسیده یا نسبت به او دشمنی و کینه‌توزی شده است در خود یک زبونی و خواری احساس میکند و آن را بخود توهین می‌شمارد و آرزومند میشود که کاش میتوانست مانع پیش آمدهای اندوهبار و مهلکه‌های وی شود و این امر در بشر یک عاطفه طبیعی است از هنگامی که آفریده شده است. از این رو هرگاه پیوستگی خانوادگی میان آنان که یاریگر یک دیگرند بسیار نزدیک باشد چنانکه میان آنان یگانگی و پیوند حاصل آید آن وقت خویشاوندی آنان آشکار خواهد بود و چنین انتسابی بعلت وضوح و آشکار بودن آن بی‌گمان پیوند خویشاوندی و یاریگری بیکدیگر را ایجاب میکند، ولی هرگاه تا حدی خویشاوندی میان افردی دور باشد چه بسا که قسمتی از خصوصیتهای آن از یاد میرود و فقط شهرتی از آن باقی میماند. لیکن بسبب همین امر مشهور همبستگان بیاوری خویشاوند خود وادار میشوند تا زبونی و خواری را از خود دور کنند چه می‌پندارند بیکی از کسانیکه از جهتی به آنان منسوب است ستمگری رسیده است. و مسئله هم پیمانی (ولاء)[2] و همسوگندی (حلف)[3] نیز از همین قبیل است. زیرا غرور قومی هر کس نسبت به هم پیمان و همسوگندش بعلت پیوندی است که در نهاد وی جایگیر میگردد و این عاطفه هنگامی برانگیخته میشود که بیکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان یا هر کس که بیکی اقسام همبستگی و خویشی به انسان نزدیک باشد ستمی برسد و حق او پایمال شود. و نشان دادن غرور قومی نسبت بهم پیمان بخاطر پیوندی است که از هم پیمانی (ولاء) حاصل میشود مانند پیوند خانوادگی یا مشابه آن. و از اینجا معنی گفتار پیامبر، ص، فهمیده میشود که میفرماید:

«از نژاد و نسب خود همان قدر بیاموزید که شما را به صله رحم وا دارد».

۱- ترکیب پیوند نسبی ترجمه (التحام) و پیوند خویشاوندی ترجمه (صله رحم) است.

۲- ولاء (بفتح) در لغت بمعنی خویشاوندی و در تداول بمعنی یاری کردن بیکدیگر است و مقصود از ولاء هم مانند خویشاوندی یاری رساندن و معاونت بیکدیگر است. رجوع به کلیات ابوالبقا ص ۳۴۳ شود.

۳- حلف (بفتح و کسر) سوگندی است که بدان با هم پیمان دوستی می‌بندند و بر مطلق سوگند هم اطلاق میشود. حلف قبایل را بیکدیگر نزدیک میکند هر چند پیوند خانوادگی با هم نداشته باشند، گاهی همسوگندی میان عرب و کسانیکه بر آنان وارد میشوند روی میدهد و آن از قبیل ولاء است. همسوگندی شرایطی دارد که از آن جمله همسوگند باید اسیر باشد، همچنین همسوگند از قبیله مانند دیگر اعضای آن ارث میبرد. رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون ص ۳۳۸ و تاریخ تمدن اسلام ج ۳ ص ۱۷ شود.

و معنی این گفتار اینست که سود خویشاوندی فقط همین پیوندی است که صله رحم را ایجاب میکند و سرانجام منشأ یاریگری بیکدیگر و عاطفه غرور قومی میشود، و نباید بیش از این از نسب انتظار فوایدی داشت، زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و متکی به وهم و خیال است و سود آن تنها همین وابستگی و پیوند است. از این رو هرگاه این پیوند و خویشاوندی پیدا و آشکار باشد بطبع، چنانکه گفتیم، در نهاد وابستگان و نزدیکان حس غرور قومی را بر میانگیزد. ولی اگر خویشاوندی کسانی تنها متکی به روایات و اخبار دور باشد نیروی وهم درباره آن بضعف میگراید و سود آن از میان میرود و توسل و توجه بدان کاری بیهوده خواهد بود و از لهویاتی بشمار خواهد رفت که در شرع ممنوع میباشد. و گفتار ذیل نیز از همین مقوله است که برخی گفته‌اند: نسب دانشی است که فرا گرفتن آن سودی بما نمی‌بخشد و ندانستن آن زیانی بما نمیرساند. یعنی نسب شناسی هرگاه از حد وضوح خارج شود و در شمار دانشها درآید سود وهمی که در نهاد انسان بسبب آن جایگیر میشود از میان میرود و عاطفه غرور قومی که محرک آن عصبیت است منتفی میگردد و در این هنگام سودی در آن یافت نمیشود. و خدا، سبحانه و تعالی، داناتر است.

فصل نهم

در اینکه نسب خالص در میان وحشیان بیابان گرد دیده میشود از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند

و موجب آن اختصاص یافتن ایشان بزندگانی دشوار و تنگدستی و بدی مسکن است که ضرورت آنان را دچار این سرنوشت کرده است و بادیه‌نشینی و این زندگانی مشقت بار معلول اینست که اعراب معاش خود را از کار شترداری بدست می آورند و ناگزیرند مراقب توالد و تناسل و وضع چرانیدن این حیوان باشند.

پس در حقیقت شتر آنان را بدین زندگانی وحشیگری و بسوی آن دشتهای خشک میکشاند تا همچنانکه در فصول پیش یاد کردیم از درختان آن گونه سرزمینها خوراک شتر را فراهم سازند و در ریگزار نواحی مزبور جایگاه مناسبی برای زاییدن آن بجویند.

و پیداست که دشتهای بی‌آب و گیاه محل سختی معیشت و گرسنگی است، ولی آنان بدان محیط خو گرفته و نژاد ایشان در آن سرزمین پرورش یافته است و در نتیجه عادات و احوال گذشتگان در نهاد ایشان چنان رسوخ یافته است که بمنزله خصال ذاتی و طبیعی آنان شده است. از این رو هیچ ملتی آرزو نمیکند که در این سرنوشت با آنان سهیم شود و هیچ یک از اقوام با آنان انس و الفت نمیگیرد، بلکه اگر یکی از ایشان فرصت مناسبی بدست آورده و راه فراری از این زندگی و عادات بیابد و برای او کوچ کردن ازین سرزمین میسر گردد از آن چشم نخواهد پوشید بنابراین انساب‌شان مصون از اختلاط و فساد میماند (چون گاو و گوسفند).

و مسئله نسب صریح و خالص را میتوان در مضر[۱] از قریش[۲] و کنانه[۳] و ثقیف[۴] و بنی اسد[۵] و هذیل[۶] و همسایگان آنان چون خزاعهٔ[۷] در نظر گرفت که چون قبایل مزبور در سختی معیشت بسر میبردند و مساکن ایشان از کشتزارها و مواشی چون گاو و گوسفند تهی بود و از مزارع و آبادیهای شام و عراق و منابع خورش و خوراک و حبوب دور بودند چگونه انساب ایشان خالص و محفوظ باقی مانده و هیچگونه اختلاطی بدان راه نیافته و به هیچ رو مشوب نشده است. لیکن اعراب حمیر و کهلان[۸] که در جلگه‌ها و مراکز پر نعمت و آبادان و چراگاههای سرسبز و خرم میزیستند مانند لخم[۹] و جذام[۱۰] و غسان[۱۱] و طی[۱۲] و قضاعهٔ[۱۳] و ایاد[۱۴] نتوانستند انساب خود را حفظ کنند و طوایف آنان با یکدیگر درآمیختند و در هر یک از خاندانهای ایشان مردم اختلافاتی دارند که خواننده بدان واقف است و این وضع برای آنان بسبب رفت و آمد و آمیزش با اقوام غیر عرب روی داده است و طوایف عجم بمحافظت نسب در میان خانواده‌ها و قبایل خود اهمیت نمیدهند و مسئله حفظ نژاد و نسب تنها مخصوص عرب «بیابانگرد» است. عمر، رض، گفت: نسب خویش را بیاموزید و مانند نبطیان[۱۵] سواد[۱۶] مباشید که هر گاه کسی از اصل یکی از ایشان بپرسد گوید از قریه یا شهر فلان.

و گفتار عمر اشاره بدین معنی است بعلاوه این گروه تازیان که در نواحی نزدیک به آبادانیهای عراق می‌زیستند در سکونت در نقاط حاصلخیز و خوش آب و هوا همدوش بودند[۱۷] و از این رو آمیزش و اختلاط

۱- مضر (بضم م- فتح ض) بن نزار پدر قبیله‌ایست.

۲- قریش قبیله‌ایست و پدر قبیله نضر بن کنانه نام داشت.

۳- کنانه (بکسر ک) پدر قبیله‌ایست از مضر.

۴- (بفتح ث) پدر قبیله‌ایست از هوازن.

۵- بنی اسد (فرزندان اسد) که پدر قبیله‌ای از مضر بود و فرزندان اسد بن ربیعهٔ بن نزار.

۶- هذیل (بضم ه- فتح ز) پسر مدرکهٔ بن الیاس بن مضر که حیی از مضر بود.

۷- خزاعه (بضم خ) حیی است از ازد (منتهی الارب و اقرب الموارد). در «ینی» خزیمه است.

۸- کهلان (بفتح ک) پدر قبیله‌ایست از یمن، فرزندان کهلان بن سبا (منتهی الارب).

۹- لخم (بفتح ل) حیی است از یمن از اولاد لخم و نام او مالک بن عدی بن الحارث بن مرهٔ بن ازد بن زید بن کهلان یا زید بن شحب بن یعرب بن قحطان.

۱۰- جذام (بضم ج) قبیله‌ایست از یمن.

۱۱- (بفتح غ- س مشدد) پدر قبیله‌ایست بیمن و ملوک غسان از آن قبیله‌اند.

۱۲- طی (بفتح ط- تشدید «ی») بطنی است و نسبت بدان طایی است.

۱۳- قضاعهٔ (بضم ق) لقب عمرو بن مالک بن حمیر که پدر قبیله‌ایست از یمن.

۱۴- ایاد (بکسر همزه) قبیله‌ایست از معد.

۱۵- قومی از مردم غیر عربند که در بطایح عراقین فرود می آمدند. گویند آنها را بدان نبط مینامیدند که نبط، یعنی آب بسیار، در سرزمین ایشان بود. اولاد شیث را نیز انباط میگفتند چون آنان بدان سرزمین فرود آمده بودند و این کلمه بر مردم بی‌اصل و نسب و عامه نیز اطلاق میشود (اقرب الموارد).

۱۶- روستایی است بعراق (منتهی الارب).

۱۷- در «ینی» بجای (الی) که در بیشتر نسخ آمده (ای) است.

انساب آنان توسعه یافت و خاندانهای آنان با خاندانهای دیگر درهم آمیختند. و هم در صدر اسلام معمول شده بود که کسان را بجایگاه سکونت آنان نسبت میدادند و میگفتند لشکر (مهاجر) قنسرین[1]، لشکر (مهاجر) دمشق، لشکر (مهاجر) عواصم[2]. و این شیوه به اندلس هم سرایت کرد و در آنجا هم متداول شد. ولی عرب این رسم را برای دور افکندن نسب معمول نکرده بود بلکه پس از فتح از این رو به اقامتگاه خویش منسوب میشدند تا آنان را بفتح آن شهر بشناسند.

و این انتساب برای آنان نشانه‌ای علاوه بر نسب شده بود که در نزد فرماندهان خویش بدان باز شناخته میشدند. سپس اختلاط و آمیختگی تازیان در شهرها با ملل غیر عرب روی داد و بتقریب انساب تباهی پذیرفت و نتیجه آن که عصبیت بود از دست رفت. بنابراین امر انساب دور افکنده شد سپس قبایل متلاشی شدند و محو گردیدند و در نتیجه محو آنها عصبیت هم (در شهرها) از میان رفت و فقط در میان بادیه‌نشینان همچنان که بود بجای ماند.

و خدا وارث زمین و کسانیست که برآنند[3].

فصل دهم

درباره اینکه درآمیختگی انساب چگونه روی میدهد

باید دانست که یکی از امور مسلم و آشکار اینست که برخی از خداوندان نسب در نسب خاندان دیگری داخل میشوند و این امر از راه خویشاوندی[4] یا همسوگندی (حلف) یا هم پیمانی (ولاء) یا در نتیجه گریختن از قوم خود به علت ارتکاب جنایتی روی میدهد و آنگاه بخاندان آن گروه خوانده میشوند و از آن طایفه بشمار می آیند و از ثمرات غرور قومی و قصاص و گرفتن خونبها و دیگر عادات و رسوم آنان برخوردار میشوند. و هرگاه کسی از مزایای خاندانی بهره‌مند گردد هر چند از نژاد دیگری هم باشد مانند آنست که در آن خاندان متولد شده است و از اعضای آن خاندان است، زیرا عضویت درین قبیله یا انتساب بدان خاندان جز این مفهومی ندارد که آداب و رسوم و احکام و قواعد آنان درباره آن عضو اجرا گردد و همچون اعضای نزدیک آن طایفه یا خاندان بشمار رود، سپس گاهی اتفاق می‌افتد که کسانی که از خارج داخل قبیله‌ای میشوند بمرور زمان نسب نخستین آنان از یادها میرود و کسانیکه از آن نسب آگاهند رفته رفته میمیرند، و در نتیجه بیشتر مردم از آن بی‌اطلاع میمانند. و شیوه درهم آمیختن خاندانی بخاندان دیگر و پیوند و

۱- (بکسر ق- فتح ن مشدد) شهرستانی است در شام (اقرب الموارد).

۲- بلادی است که قصبه آن انطاکیه است (اقرب الموارد).

۳- اشاره به آیه: إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ من عَلَيْها ۱۹: ۴۰.

۴- در (ینی) بجای: «بقرابة الیهم» «بنزوع الیهم» است و بنابراین بجای: از راه خویشاوندی، می‌توان: از راه شیفتگی و اشتیاق بقومی نیز ترجمه کرد.

همبستگی طوایف با یک دیگر خواه در میان عرب جاهلیت و اسلام و خواه در میان اقوام غیر عرب همواره متداول بوده است، و با توجه باختلاف مورخان درباره نسب خاندان منذر[۱] و جز ایشان این مطلب تا حدی روشن میشود. مثال دیگر موضوع عرفجهٔ بن هرثمه در میان قبیله بجیله است[۲] که چون عمر وی را بفرمانروایی بر بجیله برگزید قبیله مزبور از عمر درخواستند او را از این سمت برکنار کند و گفتند: وی در میان ما بیگانه است و خود را بما نسبت میدهد و طلب کردند که جریر فرمانروای ایشان باشد. عمر درین باره از بجیله پرسش کرد. وی پاسخ داد: ای امیرالمؤمنین، راست میگویند. من مردی از قبیله ازد[۳] هستم. در میان طایفه خویش بخون ریختن یکی دست یازیدم و به بجیله پیوستم. و ازین قضیه میتوان دریافت که عرفجهٔ چگونه به خاندان بجیله درآمیخت و به دودمان آن درآمد و بدان دودمان خوانده می‌شد تا به ریاست بر ایشان نامزد گردید و اگر بعضی چگونگی درآمیختن و بیگانگی ویرا در میان قبیله خود نمیدانستند و از این امر غفلت میکردند و روزگار درازی سپری میگردید بکلی فراموش میشد و از تمام جهات از آن دودمان بشمار می آمد. پس باید به این نکته توجه کرد و از سر خدا در آفرینش پند گرفت و مانند این قضیه در این روزگار و روزگارهای پیشین بسیار است و خدای به نیکی و بخشش و بخشایش خویش کامیاب کننده آدمی براه راستی است.

فصل یازدهم[۴]

درباره اینکه ریاست همواره بگروهی فرمانروا از خداوندان عصبیت اختصاص دارد

باید دانست که هر تیره‌ای (حی- بطن)[۵] از قبایل هر چند از لحاظ خاندان عموی خویش از یک گروه و جمعیت باشند باز هم در میان ایشان عصبیت‌های دیگری در خاندانهای خاصی وجود دارد که پیوند و وابستگی آنان نسبت بخاندان و نسب عمومی مستحکمتر و نزدیکتر است، مانند یک عشیره یا اعضای یک خانواده یا برادرانی از یک پدر، نه پسر عموهای نزدیک یا دور. چنین گروهی از یکسو به نیای نزدیک خودشان و سر سلسله قبیله نزدیکترند و از سوی دیگر با کلیه عشایری که در دودمان عمومی با آنان شرکت دارند وابسته میباشند و در نتیجه هم مشمول غرور قومی خاندان مخصوص خویش میباشند و هم کلیه

۱- (بضم م- کسر ز) پدر نعمان که گویند انوشروان او را در پای پیل کشت (منتهی الارب).

۲- قبیله‌ایست در یمن از اولاد معد بن عدنان و جریر شاعر از آن قبیله است (منتهی الارب).

۳- ازد (بفتح همزه) پدر قبیله‌ایست در یمن که جمیع انصار از فرزندان وی‌اند (منتهی الارب).

۴- این فصل از نسخ فاسی افتاده است ولی در نسخه تونسی موجود است و آوردن آن برای مطابقت کردن سخن مؤلف با اول فصل دوازدهم لازم بود (حاشیه نصر هورینی). فصل مزبور در چاپ بولاق و چاپهای دیگر مصر و بیروت با حاشیه نصر هورینی نقل شده است ولی در چاپ پاریس و نسخه «ینی» هم نیست.

۵- بطن و حی کوچکتر از قبیله است و ما بجای آنها کلمه تیره را برگزیدیم.

اعضای دودمان عمومی غرور قومی خویش را نسبت به آنان نشان میدهند. لیکن غرور قومی خاندان مخصوص خودشان بعلت نزدیکی نسب استوارتر و نیرومندتر است. و در میان این خاندان نیز ریاست بهمه اعضای آن تعلق نمیگیرد بلکه بگروه خاصی اختصاص دارد. و چون ریاست تنها از راه قدرت و غلبه بدست می آید بی‌گمان باید عصبیت و نفوذ این گروه مخصوص از دیگر اعضای آن خاندان و عشایر قبیله نیرومندتر باشد تا بتوانند بر دیگران تسلط یابند و ریاست بر آنان مسلم گردد و هر گاه چنین عصبیتی یافت شود لازم می آید ریاست بر آن قبیله همواره در آن گروه مخصوص باشد که قدرت دارند و بر دیگران غلبه یافته‌اند زیرا اگر ریاست از این گروه سلب شود و به دسته‌های دیگر خاندان که در قدرت و غلبه در مرحله فروتری باشند منتقل گردد به هیچ رو آن ریاست بر ایشان تحقق نخواهد یافت. بنابراین ریاست همواره از شاخه‌ای بشاخه دیگر انتقال می‌یابد و برحسب خاصیت غلبه و قدرت که بیان داشتیم جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمیشود، زیرا عصبیت و اجتماع بمثابه مزاج[1] در یک موجود زنده است و هنگامی که عناصر یک موجود زنده برابر باشند مزاج آن موجود بهبود نمی‌یابد و بصلاح نمیگراید و ناگزیر یکی از آن عناصر باید غلبه یابد وگرنه تکوین تحقق نمی‌پذیرد، و فلسفه اینکه در عصبیت قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است و همچنانکه گفتیم معلوم شد که بعلت غلبه، ریاست پیوسته در گروه مخصوص یک خاندان باقی میماند.

فصل دوازدهم

در اینکه ریاست بر خداوندان یک عصبیت برای کسیکه از دودمان آنان نباشد امکان ناپذیر است

زیرا ریاست جز بوسیله قدرت و غلبه بدست نمی آید و غلبه هم چنانکه یاد کردیم تنها از راه عصبیت حاصل میشود. از این رو ناچار باید ریاست بر یک قوم از عصبیتی برخیزد که بر یکایک عصبیت‌های دیگر همان قوم مسلط باشد زیرا همینکه دیگر عصبیت‌های آن خاندان قدرت و غلبه عصبیت خاندان آن رئیس را احساس کنند سر فرود می آورند و ریاست او را اذعان میکنند و پیروی از وی را بر خود لازم میشمرند.

و کسیکه از خارج بر قومی فرود آید و از دودمان ایشان نباشد در میان ایشان عصبیتی از راه نسب نخواهد داشت، چه او بیگانه‌ایست که به آنان چسبیده است و منتهای تمایلی که به او نشان دهند و از وی دفاع کنند در حدود هم پیمانی (ولاء) و همسوگندی (حلف) خواهد بود و این امر بی‌گمان موجب غلبه او بر ایشان نخواهد شد. و هرگاه فرض کنیم که وی با ایشان پیوند نسبی کرده یا جوش خورده و با خاندان آنان در آمیخته است و روزگار نخستینی که خود را به ایشان منتسب میساخته و به نسب آن خاندانها خوانده میشده فراموش گردیده است باید گفت او یا هر یک از اسلافش پیش ازین پیوند نسبی چگونه ریاست را

۱- در طب قدیم مزاج بر طبیعت و سرشت انسان اطلاق میشد که کیفیتی از امتزاج عناصر اربع است (غیاث).

بدست آورده‌اند؟ در صورتی که ریاست بر یک قوم از سرسلسله یک شجره که غلبه وی از راه عصبیت محرز شده باشد پشت در پشت بفرزندان او منتقل میشود و شکی نیست که مردم روزگار نخستین چنین بیگانه‌ای را که مدعی انتساب خویش به آنان بوده میشناخته‌اند و همان بیگانگی در آن هنگام مانع ریاست وی بوده است، با این وصف چگونه ریاست بوی انتقال یافته است؟ در صورتی که چنانکه یاد کردیم ریاست ناچار باید موروثی باشد و از کسی که با شایستگی و غلبه عصبیت آنرا بچنگ آورده بدیگری انتقال یابد.

بسیاری از سران قبایل و طوایف هنگامی که تاریخ گذشته برخی از خاندانها را میشنوند که بفضیلتی مانند دلاوری یا بخشندگی اختصاص داشته یا بهر کیفیتی شهرت یافته‌اند، شیفته آن خاندان میشوند و آنگاه خویش را به آنان نسبت میدهند و در ورطه‌ای فرو میروند که بصرف ادعا خود را بیک دودمان ببندند و نمیدانند تا چه حد بزرگی و ریاست آنان مورد نکوهش و سرزنش واقع میشود. در این روزگار اینگونه مدعیان در میان مردم بسیارند.

از آن جمله ادعایی است که جملگی طوایف زناته دارند و خود را عرب میدانند.

دیگر ادعای اولاد رباب است که معروف به حجازیان‌اند از بنی عامر، و شعبه‌ای از طوایف زغبه[1] بشمار میروند اما آنها خود را از دودمان بنی سلیم[2] میدانند و مدعی‌اند جد ایشان از شرید[3] بوده که به بنی عامر پیوسته است و میگویند وی درودگری بوده که تابوت مردگان[4] میساخته است و آنگاه که به بنی عامر ملحق شده است با دودمان آنان پیوند خویشی پیدا کرده و سرانجام بریاست آن دودمان رسیده است و بنی عامر وی را حجازی میخوانده‌اند، دیگر ادعای خاندان بنی عبدالقوی بن عباس از قبیله توجین است که خود را از فرزندان عباس بن عبدالمطلب میدانند و بسبب شیفتگی که به این دودمان شریف دارند با غلط کاری نام عباس بن عطیهٔ پدر عبدالقوی را بهانه ساخته‌اند در صورتی که هیچکس خبر نداده است که یکی از افراد خاندان عباسیان بمغرب آمده باشد، زیرا از آغاز دولت عباسیان مغرب در تصرف علویان دشمنان آنان بوده است مانند ادریسیان و عبیدیان. و بنابر این چگونه یکی از شیعیان علویان ممکن است از پسران عباس باشد؟[5]

۱- زغبهٔ (بضم ز) طایفه‌ای از بربرها است.

۲- (بضم س) فرزندان سلیم بن منصور، پدر قبیله‌ای از قیس غیلان و از جذام (منتهی الارب).

۳- بنوالشرید بطنی است از سلیم (منتهی الارب).

۴- عبارت چنین است «یصنع الحرجان». نصر هورینی در حاشیه نوشته است: «حرجان (بکسر ح) جمع حرج (بفتحتین) نعش الموتی» یعنی تابوت مردگان، ولی دسلان نوشته است پا بند شتر میساخته است چون یکی از معانی «حجاز» در لغت مهار شتر است از این رو او را «حجازی» نامیده‌اند.

۵- بر حسب عبارت «ینی» جمله بنابرین چگونه ... را می‌توان بدینسان ترجمه کرد: پس چگونه فردی از خاندان عباسی بیکی از شیعیان علوی پیوسته است؟

همچنین ادعای بنی زیان[۱] (ملوک تلمسان) که از خاندان بنی عبدالوادند نیز نظیر دعاوی غلط بنی عبدالقوی است، چه به استناد اینکه در خاندانشان شهرت یافته است که ایشان از فرزندان قاسم‌اند خود را از خاندان قاسم بن ادریس میدانند و بزبان زناتی میگویند «ایت القاسم» یعنی بنی قاسم، و مدعی‌اند که این قاسم همان قاسم بن ادریس یا قاسم بن محمد بن ادریس است. بر فرض که این ادعا صحیح باشد میتوان گفت که این قاسم از مقر سلطنت خویش گریخته و به اینان پناه آورده است ولی باید پرسید چگونه در حالی که ایشان در مرحله زندگی بادیه‌نشینی بوده‌اند ریاست وی بر آنان جامه عمل پوشیده است. اگر گمان کنیم بصرف اینکه نامش قاسم بوده بریاست رسیده است تصوری غلط است، چه این نام در میان ادریسیان بسیار است و نیازی به این نیست که بغلط تصور کنند چون اسم ایشان از آن دودمانست بسلطنت نایل آمده‌اند زیرا منشأ رسیدن خاندان مزبور بسلطنت و بزرگی، عصبیت آنان بوده است نه ادعای انتساب به علویان یا عباسیان یا هیچگونه عامل دیگری از نوع انساب. بلکه اینگونه ادعاها را کسانی که بپادشاهان تقرب میجویند برای خوش آیند و دلجویی آنان میسازند و پادشاهان را بدانها بر می‌انگیزانند و متمایل میکنند و سپس چنان شهرت مییابد که کسی نمیتواند به رد و مخالفت آن برخیزد.

و من خبر یافتم که هنگامی این انتساب را به یغمراسن[۲] بن زیان پایه گذار سلطنت بنی زیان باز گفتند آنرا انکار کرد و بزبان زناتی پاسخی داد که معنی آن اینست: «امور دنیوی و پادشاهی را با شمشیر بدست آوردیم نه با این نسب و اما سود چنین نسبی در آخرت هم با خداست» و با این گفتار از نزدیکی جستن بآن دودمان اعراض کرد[۳].

دیگر از انتسابات نادرست ادعای بنی سعد است که بر بنی یزید، یکی از شعبه‌های قبیله زغبه، ریاست دارند. آنان هم بغلط خود را از نسل ابوبکر صدیق، رض، میدانند. و هم بنی سلامهٔ شیوخ و رؤسای بنی یدللتن[۴] از قبیله توجین (بربر) که مدعی‌اند از خاندان سلیم[۵]اند (عرب) و زواودهٔ رؤسای قبیله ریاح که خویش را از اعقاب برامکه میدانند.

۱- بنی زیان از ۶۳۳ تا ۷۹۶ ه (مطابق ۱۲۳۵ تا ۱۳۷۳ م) در الجزایر بنیابت از جانب موحدان حکومت داشتند و یازده تن از آنان بسلطنت رسیدند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ترجمه عباس اقبال ص ۴۵ و ۴۶ شود.

۲- Yaghmoracen، پایه گذار سلسله بنی زیان در الجزایر که پایتخت ایشان شهر تلمسان بود و در سال ۶۳۳ هجری مطابق ۱۲۳۵ میلادی بسلطنت رسید. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ترجمه مرحوم عباس اقبال ص ۴۵ و ۴۶ شود.

۳- جمله از نزدیکی جستن ... را بر حسب «ینی» می‌توان بدینسان ترجمه کرد: و از تقرب جوینده بدان اعراض کرد.

۴- Idlelten، در چاپهای معرب بضم «تاء» چاپ شده است و دسلان اعتراض کرده و مینویسد: ten یا tan علامت جمع زبان بربرهاست نه ton و بنابرین ضبط چاپهای مزبور غلط است.

۵- سلیم (بضم س- فتح لام) پدر قبیله‌ای از عرب.

همچنین چنانکه اطلاع یافته‌ایم بنی مهنه[۱] (از امرای قبیله طی در مشرق) نیز خود را از نسل برامکه میدانند و امثال اینگونه دعاوی بسیار است. و چنانکه یاد کردیم ریاست این قوم خود دلیل بر ناراستی این مدعا است بلکه این ریاست مسلم می‌سازد که دارای صریحترین انساب و نیرومندترین عصبیت‌ها هستند.

بنابراین باید این نکته را در نظر گرفت و از مغلطه‌کاریها درین باره پرهیز کرد. ولی انتساب مهدی موحدان را بخاندان علویان نباید از نوع این دعاوی غلط شمرد زیرا مهدی در میان طایفه خویش (قبیله هرغه)[۲] از خاندانی نبود که ریاست داشته باشند بلکه وی پس از نامور شدن بدانش و دین و گرویدن مصامدهٔ بدعوتش برایشان ریاست یافت. و با همه اینها در میان قوم خود از خاندانهای متوسط بود. و خدا دانای نهان و آشکار است[۳].

فصل سیزدهم

در اینکه خاندان و شرف حقیقی و ریشه‌دار مخصوص خداوندان عصبیت است و از آن دیگران مجازی و غیر حقیقی است

زیرا بزرگی و حسب[۴] آدمی بی‌گمان از راه خصال و ملکات نیکو پدید می آید و معنی خانواده[۵] اینست که کسی از میان نیاکان خود گروهی مردمان بلند پایه و بزرگوار و نامور بر شمرد. آن وقت بسبب تولد یافتن وی در آن خاندان و انتساب به ایشان او هم در میان قبیله خویش ببزرگی و احترام اختصاص می‌یابد و نام آن گروه مایه بزرگی و سرافرازی وی میگردد، زیرا وقار و شکوه چنین کسی بعلت شرافت و بزرگواری نیاگانش در دلهای طایفه و قبیله وی جای میگیرد و احترام و بزرگی اخلاف در میان خاندانها و قبایل مرهون خصال و صفات نیک پیشینیان ایشان است.

و مردم در چگونگی پرورش و توالد و تناسل همچون کانها سرچشمه‌هایی هستند چنانکه پیامبر، ص، فرمود: «مردم همچون کانها باشند برگزیده ترین ایشان در روزگار جاهلیت برگزیده‌ترین آنها در دوران اسلامند وقتی که در دین دانش یافتند». پس معنی حسب به اصل و نسب باز میگردد و ما در صفحات پیش این اصل را روشن کردیم که نتیجه و فایده خاندان و نسب عصبیت است، چه غرور قومی و یاری کردن بیکدیگر

۱- مهنارک، مهنی (ب).

۲- در نسخ (ب) و (ا) و (ک) بغلط «هرثمه» است.

۳- عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ ۶: ۷۳.

۴- «حسب» را بمعانی گوناگونی آورده‌اند: مانند بزرگی انسان در نسب و نژاد و بزرگی و بزرگواری مرد در دین و مال و بقولی حسب یعنی مکارم اخلاق. و برخی گفته‌اند مرد با حسب کسی است که او را جاه و حشمت و منصب باشد (کشاف اصطلاحات الفنون).

۵- ترجمه کلمه «بیت» است که در عربی بمعنی خانه و شرف است و مقصود در اینجا همان معنی متداول در میان عامه است که میگویند فلان اهل خانواده است یعنی اصل و نسب و شرافت خانوادگی دارد.

در پرتو آن حاصل میشود. پس هرگاه عصبیت قبیله مایه بیم و هراس دشمنان باشد و خاندانهای آن پاکدامن و مصون از تعرض باشند سود نسب در آن آشکارتر و نتیجه آن نیرومندتر خواهد بود و شمردن نیاکان بلند پایه هم بر سود آن خواهد افزود. بنابراین حسب و بزرگی در میان خداوندان عصبیت ریشه‌دار و حقیقی است زیرا آنان از نتایج دودمان و نسب بهره‌مند میشوند.

و میزان برخورداری خانواده از ثمرات بزرگی به نسبت اختلاف عصبیت‌ها با یکدیگر متفاوت است، چه تنها راز اینگونه بزرگواریها در همان عصبیت است. و شهرنشینانی که دارای نسب صریح خانوادگی نیستند ممکن نیست بطور حقیقی واجد خانواده باشند و اگر چنین توهمی بکنند از دعاوی بیهوده خواهد بود. و هرگاه چگونگی حسب را در میان ساکنان شهرهای بزرگ در نظر بگیریم مفهوم آن چنین خواهد بود که فلان مرد شهری برای خویش نیاگانی متصف به خصال نیک بر میشمرد، اجدادی که با مردم پرهیزگار و نیکوکار درآمیخته‌اند و تا سر حد امکان در جستجوی آرامش و سلامت و در مهد آسودگی و رفاه بوده‌اند ولی این معنی با خواص عصبیتی که نتیجه نسب و بر شمردن نیاگانست مغایرت دارد و چنین مفهومی را ممکن است بر یک نوع حسب و خانواده مجازی اطلاق کرد و علاقه[1] مجاز[1] را همان شمردن پدران پشت در پشت دانست که همه دارای یک نوع شیوه فضیلت و نجابت بوده‌اند، لیکن نمیتوان آنرا حسب حقیقی و مطلق شمرد. و بفرض ثابت شود که از لحاظ لغوی حقیقی است آن وقت حقیقت مشککی خواهد بود که بعضی از مواضع آن اولی است[2]. و گاهی برخی از خانواده‌ها در آغاز امر دارای عصبیت و خصال بزرگی و شرافتند ولی بعدها چنانکه یاد کردیم در نتیجه شهرنشینی این خصال را از دست میدهند و با جمعیت دیگر در می آمیزند ولی در نهاد اعضای آن خاندان همچنان وسوسه‌ها و خیالات پوچ آن حسب باقی میماند و ببهانه آن خویش را خانواده‌های شریف میشمرند که دارای گروه‌ها و عشیره‌ها هستند، در صورتی که به هیچ رو واجد چنین خصوصیتی نمیباشند زیرا شرط اساسی آن که عصبیت است بکلی از میان رفته است.

و بسیاری از ساکنان شهرهای بزرگ که در آغاز امر در خانواده‌های عرب یا عجم پرورش یافته‌اند این وسوسه‌ها و پندارهای بیهوده را از سر بیرون نمیکنند بخصوص اینگونه وسوسه‌ها و خیالات خام بیش از همه در میان بنی اسرائیل رواج دارد چه نخست آنکه مهد پرورش ایشان از بزرگترین خانواده‌های شریف جهان

۱- مجاز کلمه‌ای است که در معنی حقیقی خود بکار نرود و در عین حال معنی حقیقی‌ای که کلمه برای آن وضع شده است متروک نشده باشد، بر خلاف حقیقت که کلمه بر همان معنایی که وضع شده است دلالت میکند. البته انتقال کلمه از معنی حقیقی بمعنی مجازی باید دارای پیوند یا «علاقه»ای باشد و علاقه میان دو معنی چند گونه است که یکی از آنها «مشابهت» میباشد، چنانکه در مثل دریا را بر شخص بخشنده اطلاق میکنیم بمناسبت آنکه از لحاظ استفاده عامه از آن، شخص بخشنده بدان شبیه است و معنی حقیقی دریا هم متروک نشده است. از مقالات علم الادب تألیف لویس شیخو بنقل از «المثل السائر» ابن اثیر. و رجوع به غیاث اللغات شود.

۲- از: «بفرض ثابت شود» تا «اولی» است در «ینی» نیست.

بشمار میرفت و در میان نیاکان آنان پیامبران و رسولانی بسیار از روزگار ابراهیم، ع، تا عهد موسی که موجد مذهب و شریعت آنان بود، پدید آمده بودند و دیگر آنکه این اصالت خاندان از راه عصبیت تقویت یافته بود و بوسیله همان عصبیت خداوند، سلطنت و ملکی را که بدان قوم وعده فرموده بود به ایشان ارزانی داشت[۱].

اما پس از روزگاری همه این مزایا و صفات را از دست دادند و به خواری و بیچارگی دچار شدند[۲] و آوارگی در روی زمین سرنوشت ایشان گردید و هزاران سال در حال انفراد و جدایی از یک دیگر از کفار فرمانبری کردند و در قید بندگی آنان در آمدند اما هنوز هم این وسوسه‌ها را همچنان در سر میپرورانند و می‌بینیم باز هم از حسب و نسب دم میزنند و در مثل میگویند: فلان هارونی است، آن یکی از نسل یوشع است و این یکی از اعقاب کالب و فلان از زادگان یهودا است. با اینکه قدرت و عصبیت از میان آنان بکلی رخت بربسته و از قرون متمادی ذلت و خواری در میان آن قوم رسوخ یافته است.

و بسیاری از شهرنشینان و کسانی که عصبیت نژادی خویش را از دست داده‌اند نیز بهمین گونه یاوه‌گوییها و ژاژخاییها میپردازند و در کتاب خطابه که تلخیص دانشهای نخستین[۳] میباشد ابوالولید بن رشد در موضوع حسب راه غلطی برگزیده و حسب را بدینسان تعریف کرده است: یک خانواده نجیب و با حسب بر کسانی اطلاق می‌شود که از روزگارهای قدیم در شهر سکونت گزیده باشند. ولی او به هیچ رو از حقایقی که ما یاد کردیم گفتگو نکرده است و کاش میفهمیدم که اگر قومی دارای قدرت و عصبیتی نباشند تا بدان موجودیت و شرف خویش را از گزند متجاوزان نگهدارند و دیگران را به قبول حسب و بزرگی خویش وادار کنند تنها سکونت گزیدن ایشان از روزگارهای قدیم در یک شهر چه سودی به حسب آنان می‌بخشد؟

تعریف ابن رشد میرساند که گویا وی حسب را تنها به برشمردن پدران و نیاکان منحصر کرده است. با اینکه در فن خطابه کسانی را با سخنان دل‌انگیز بر می‌انگیزانند که برانگیخته شدن آنان مؤثر باشد، و چنین کسانی همان خداوندان حل و عقد امورند ولی کسی که به هیچ رو دارای قدرتی نباشد به وی توجهی نمیشود و قادر به برانگیختن هیچکس نخواهد شد و اینگونه کسان شهرنشینان‌اند که دارای هیچگونه قدرتی نیستند. ولی ابن رشد در میان جمعیت و شهری تربیت یافته است که درباره عصبیت ممارست نکرده و به آداب و رسوم آن خو نگرفته‌اند و از این رو در موضوع خانواده و حسب تنها و بر اطلاق به همان امر مشهور که بر شمردن نیاگانست اکتفا کرده است و در این باره به حقیقت عصبیت و رمز تأثیر آن در طبیعت خلق رجوع نکرده است و خدا بهر چیز دانا است[۴].

۱- اشاره به: وَ آتَیْناهُمْ مُلْکاً عَظِیماً ۴: ۵۴.

۲- ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْکَنَةُ ۲: ۶۱.

۳- در چاپهای مصر «کتاب معلم اول» و در بعضی از نسخ «کتاب علم اول» است و دسلان صورت دوم را برگزیده است چه تعریفی را که ابن خلدون به ابن رشد نسبت داده در تلخیص وی از کتاب خطابه ارسطو دیده نشده است رجوع به ج ۱ ترجمه دسلان ص ۲۸۲ یادداشت ۲ حاشیه شود.

۴- وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ ۲: ۲۹.

فصل چهاردهم

در اینکه خانواده و بزرگی موالی (بندگان) و تربیت یافتگان خانه زاد بسته به خواجگان آنهاست نه به انساب ایشان

چه در پیش یاد کردیم که بزرگی و شرف حقیقی و ریشه‌دار بی‌شک از آن خداوندان عصبیت است و از این رو هرگاه اینان قومی را از نژاد دیگری برگزینند و پس از تربیت بخدمت گمارند یا مالک بندگان و غلامانی شوند و همچنانکه در فصول گذشته گفتیم این بندگان با نسب ایشان پیوند یابند آن وقت بندگان و تربیت یافتگان مزبور در عصبیت قومی با ایشان شرکت خواهند جست و مانند دیگر گروه‌های دودمان ایشان برسوم و عادات قبیله آنان خواهند گرایید و در نتیجه شرکت جستن آنان در عصبیت خواجگان خویش برای ایشان نیز سهمی از نسب و دودمان آن خواجگان حاصل خواهد آمد چنانکه پیامبر، ص، فرموده است: «مولای هر قومی از آن قوم است.» و فرقی ندارد که آن مولی زر خرید باشد یا مولایی باشد که از راه همسوگندی در شمار تربیت یافتگان و خانه زادان در می آید، و نسب ولادت او در این عصبیت سودی ندارد زیرا آن نسب با این دودمان و عصبیت تازه مباینت دارد و بسبب از میان رفتن نتیجه و خاصیت آن هنگام پیوند یافتن بنسب دیگر و از دست دادن عصبیت خویش خواهی نخواهی در زمره دودمان اخیر شمرده میشود و بدان منتسب میگردد. و هرگاه بر این عصبیت چند پشت بگذرد آن وقت فرزندان او در این دودمان بتناسب ولاء (هم پیمانی) و تربیت او در میان ایشان در آن قبیله دارای بزرگی و خاندان اصیل خواهند بود ولی نه بحدی که به اندازه شرف و بزرگی خواجگان ایشان برسد و در هر حال در مرتبه فروتری از آنان قرار میگیرد و وضع کلیه بندگان و خدمتگزاران در دولتها بر این منوال است، چه آنان بسبب رسوخ در ولاء و هواداری و خدمت دولت و گذشتن چندین نسل در خدمتگزاری و بندگی، بزرگی و شرافت می‌یابند، و میتوان این حقیقت را درباره موالی روزگار عباسیان دریافت و مشاهده کرد که چگونه خدمتگزاران ترک در دولت بنی عباس و خاندانهای برمکیان و نوبختیان که پیش از ترکان در بارگاه عباسیان بودند به اصالت خاندان و شرف و بزرگی نایل آمدند و بنای بزرگواری و اصالت خویش را در پرتو رسوخ در هم پیمانی و دوستی با آن دولت بنیان نهادند. چنانکه دودمان جعفر بن یحیی بن خالد بعلت هم پیمانی و انتساب به دودمان رشید از شریفترین خاندان‌ها بشمار میرفت و از لحاظ نجابت و بزرگواری در عصر خویش یکتا بود و این اصالت خاندان بدان سبب نبود که وی به ایرانیان انتساب داشت. و همچنین اصالت خانوادگی و حسب بندگان و خدمتگزاران هر دولتی در پرتو رسوخ هم پیمانی و توجه آن دولت به تربیت آنان حاصل می‌گردد.

و نسب پیشین آنها در برابر نسب تازه‌ای که بدست می آورند بکلی از یاد میرود و ملغی میگردد و به هیچ رو در اصالت و بزرگواری ایشان تأثیری ندارد بلکه آنچه اهمیت دارد نسبت هم پیمانی و تربیت او در بارگاه دولت است چه فلسفه و سر عصبیتی که بدان خاندان شریف و بزرگواری کسب میشود در چنین نسبتی است و از این رو شرف خاندان او از اصالت خاندان خواجگانش منشعب میگردد و شالده آن بر اساس

دودمان ایشان گذارده میشود و نسب ولادتش هر چه باشد بوی سودی نمی‌بخشد، بلکه شالوده بزرگواری وی بر روی نسب هم پیمانی با دولت و حسن تربیت وی در آن بارگاه استوار میگردد.

و گاهی ممکن است کسی از آغاز بسبب پیوند با عصبیت و دولت نژادی خویش دارای خاندان شریف و نسبی اصیل باشد ولی اگر آن دولت منقرض گردد و از راه هم پیمانی (ولاء) و تربیت یافتن در دولت دیگری بخدمتگزاری برگزیده شود آن وقت نسب نخستین برای او سودی نخواهد داشت، زیرا عصبیت آن از میان رفته است و از نسب دوم که دارای عصبیت میباشد برخوردار شده است.

و وضع برمکیان بر این منوال بوده است، زیرا چنانکه مورخان آورده‌اند ایشان در ایران از خاندانی اصیل بوده‌اند که کار خدمتگزاری و دربانی آتشکده‌ها را[1] برعهده داشته‌اند و چون به هم پیمانی (ولاء) خاندان عباسیان پیوسته‌اند خاندان نخستین ایشان فاقد اعتبار و اهمیت شده است، بلکه بزرگی و خاندان شریف ایشان از لحاظ فرمانروایی آنان در دولت جدید و حق تربیت و برگزیدگی بنی عباس بر آنان بوده است.

و جز آنچه یاد کردیم هر چه در این باره گفته شود خیالات وسوسه آمیزی بیش نخواهد بود که نفوس سرکشی آنها را در سر میپرورانند و دارای حقیقتی نمیباشد و واقعیت بهترین گواه گفته‌های ما است. و گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما است[2]. و خدا و فرستاده او داناتر است.

فصل پانزدهم

در اینکه نهایت حسب در اعقاب یک نیا چهار پشت است

جهانی که از عناصر (چهارگانه) مرکب است با همه آنچه در آن است وجودی فسادپذیر می‌باشد و خواه امور ذاتی و خواه امور عرضی آن هیچیک از این فساد برکنار نمیماند و بنابراین بچشم می‌بینیم که موالید همچون کان و گیاه همه جانوران از انسان گرفته تا دیگر حیوانها فساد می‌پذیرند و همچنین همه احوالی که بر آنها عارض میگردد دگرگونه میشود بویژه عوارض و احوال انسانی همواره دستخوش تحول و دگرگونی است چنانکه دانشها و هنرها و مانند آنها پدید می آیند و سپس بکهنگی و زوال می‌گرایند. حسب نیز که از

۱- به عقیده برخی از خاورشناسان کلمه «برمک» نام شخص معینی نبوده بلکه بر مقامی اطلاق میشده که برئیس کاهنان معبد «نوبهار» اختصاص داشته است و این مقام بوراثت به آنان میرسیده است و برمکیان قسمتی از اراضی معبد مزبور را متصرف بوده‌اند که طول آن بالغ بر هشت فرسخ و عرض آن چهار فرسخ و مساحت کل آن هفتصد و چهل میل مربع بوده است و این املاک یا قسمتی از آنها را دیر زمانی همچنان متصرف بوده‌اند چنانکه یاقوت گوید: قریه «روان» در مشرق بلخ که بسیار بزرگ و غنی بشمار میرفته در تصرف یحیی بن خالد بوده است و کلمه «نوبهار» در سانسکریت بمعنی «دیر نوین» است و معبد مزبور دیری بودایی بوده است چنانکه هوان چانک در قرن هفتم در کتاب «یادداشتهای سرزمین‌های مشرق» که بوسیله سانت‌ژولیک بفرانسه ترجمه شده گفته است معبد مزبور را جغرافیا نویسان عرب مانند ابن الفقیه میشناخته و ثابت کرده‌اند که نوبهار مخصوص عبادت بت‌ها بوده نه آتش، و اگر مبالغات وصف ابن الفقیه را کنار بگذاریم خواهیم دید وصف وی بر معبدی بودایی تطبیق میشود (عصر المأمون، جلد اول. تألیف دکتر احمد فرید ص ۱۲۶).

۲- إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ ۴۹: ۱۳.

امور عارضی آدمیان است از این قاعده مستثنی نیست و ناگزیر تباهی می‌پذیرد و برای هیچیک از آفریدگان نمیتوان شرفی بدست آورد که از روزگار آدم تا زمان وی در پدرانش پیوسته و پایدار باشد بجز آنچه به پیامبر، ص، اختصاص داشت که کرامتی مخصوص بوی بود و نگهبان سر خاتمیت او بشمار میرفت[۱]. و آغاز هر بزرگی و شرفی چنانکه گفته‌اند حالتی خارجی است، و آن رسیدن به ریاست و شرف از پستی و گمنامی و فقدان حسب است. بعبارت دیگر هر بزرگی و حسبی مانند همه امور حادث مسبوق به عدم است آنگاه برای رسیدن به اوج کمال کافی است که بچهار پشت برسد، زیرا بنیان گذار بزرگواری و شرف خود آگاهست که در راه پی افکندن بنای آن چه رنجها برده است و ناچار خصالی را که از موجبات وجود و بقای آنست حفظ می‌کند. و فرزند او که پس از وی مباشر و عهده‌دار سمت پدر می‌شود این موجبات را از پدر می‌شنود و فرا می‌گیرد ولی کوتاهی او در این باره به اندازه کوتاهی شنونده چیزی نسبت به بیننده آنست و آنگاه که نوبت بجانشین سوم میرسد وی فقط به پیروی و تقلید میپردازد و قصور او نسبت بدومی بمنزله مقلد نسبت به مجتهد میباشد ولی جانشین چهارم از کلیه شیوه‌های گذشتگان کوتاهی میورزد و خصالی را که نگهبان بنای بزرگواری آنانست از دست میدهد و آنها را کوچک میشمرد و می‌پندارد که این اساس بزرگواری و شرف بی‌هیچگونه زحمت و رنجی پدید آمده است، بلکه گمان میکند این بزرگی و ریاست باید بطور لازم از آغاز پرورش بصرف انتساب بگذشتگان بوی اختصاص یابد و تصور نمیکند گروه و عشیره و خصال و فضایل خاصی در آن مؤثر باشد، چه او فقط خود را در میان مردم گرامی و بزرگ می‌یابد بی‌آنکه بداند منشأ پدید آمدن و موجبات آن چگونه بوده است و توهم میکند که تنها موجب این سیادت همان نسب او است. از این رو خود را در میان خاندان و عصبیت خویش در پایه‌ای فراتر و برتر تصور میکند و به اعتماد تربیتی که در میان آنان یافته است و همواره او را پیروی کرده‌اند خویش را از همه آنان بلندپایه‌تر می‌بیند غافل از اینکه آنچه این پیروی را ایجاب کرده خصالی است که پدران وی در پرتو آنها بدین مقام نایل آمده‌اند از قبیل فروتنی و دلجویی از کلیه افراد قبیله و تبار و خداوندان عصبیت آن خاندان. اما او در نتیجه این غفلت و غرور آنان را تحقیر میکند و بطبع آنان هم از وی دل آزرده میشوند و او را خرد میشمرند و سرانجام از وی رو گردان میشوند، منتها بدیگری از اعضای آن تبار میگروند و شاخه دیگری از آن دودمان را که بجز این نسل باشد بر میگزینند زیرا چنانکه گفتیم مردم بعصبیت عمومی آن دودمان اعتراف دارند و پیداست که نخست او را می آزمایند و پس از اعتماد بخصال پسندیده وی که مورد پسند آنان باشد او را ببزرگی میرسانند و رفته رفته شاخه دوم نمو میکند و شاخه نخستین می‌پژمرد و بنیان کاخ خاندان شریف وی ویران و منهدم میگردد.

و این کیفیت در سلسله‌های پادشاهان دیده میشود، لیکن سرنوشت خاندانهای شریف قبایل و امرا و کلیه خداوندان عصبیت نیز بر همین منوال است و در دودمانهای شهریان نیز همین قاعده را میتوان یافت و

۱- در چاپ (پ) و نسخه خطی «ینی» (علی الشرفیه) و در چاپهای مصر و بیروت (علی السرفیه) است و بظاهر صحیح چاپهای اخیر است.

هرگاه خاندانهایی به انحطاط بگرایند خاندانهای دیگری از همان نژاد پدید می آیند. اگر بخواهد شما را میبرد و خلقی جدید می آورد و این برای خدا دشوار نیست[۱].

و مشروط کردن حسب‌ها به چهار پشت امری قطعی و مسلم نیست، بلکه اغلب چنین است وگرنه گاهی ممکن است خاندانی در کمتر از چهار پشت هم منقرض شود و متلاشی و منهدم گردد و گاهی این امر به نسل پنجم و ششم هم میرسد، ولی در حال انحطاط و زوال، و در نظر گرفتن عدد چهار در نسلهای چهارگانه بدان سبب است که یکی بنیان گذار و دومی مباشر و سومی مقلد و چهارمی منهدم کننده است و آن کمترین عددی است که امکان عادی دارد. و گاهی هم عدد چهار را در مرتبه نهایت کمال حسب از لحاظ مدح در نظر میگیرند چنانکه پیامبر، ص، فرمود: همانا کریم بن کریم بن کریم بن کریم، یوسف بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم است، اشاره به اینکه او بنهایت نجابت و بزرگواری رسیده است.

و در تورات بدینسان آمده است: منم خدا پروردگار تو خدای توانا و غیور و بازخواست کننده گناهان پدران از پسران تا پشت سوم و چهارم[۲].

و این نیز نشان میدهد که پایان اعقاب در نسب و حسب چهار است. و صاحب اغانی درباره اخبار عویف القوافی آورده است که انوشروان به نعمان گفت: آیا در عرب قبیله‌ای نسبت بقبیله دیگر بزرگوارتر و شریفتر میباشد؟ نعمان گفت: آری. انوشروان پرسید: بچه چیزی؟ گفت: کسی که از سه پشت پدران وی پی در پی ریاست کرده باشند و سپس آن ریاست بی‌کم و کاست بنسل چهارم برسد، خانواده و بزرگواری و حاکمیت بقبیله او اختصاص می‌یابد.

آنگاه انوشروان چنین قبایلی را از وی پرسید و او شرایط مزبور را جز در این خاندان‌ها نیافت:

خاندان حذیفهٔ بن بدر فزاری که از خانواده (بیت) قیس‌اند، و خاندان ذوالجدین از خانواده شیبان، و خاندان اشعث بن قیس از کنده، و خاندان حاجب بن زرارهٔ و خاندان قیس بن عاصم منقری از بنی تمیم.

پس این گروه و عشایری را که پیرو آنان بودند در مجلسی گرد آورد و برای ایشان داوران و گواهان عادلی[۳] تعیین کرد، آنگاه از ایشان گروهی بپای خاستند و خطبه خواندند و سخنانی بنثر ایراد کردند و آنان بترتیب عبارت بودند از: نخست حذیفهٔ بن بدر و سپس اشعث بن قیس بسبب خویشاوندی با نعمان آنگاه بسطام بن قیس بن شیبان و پس از آن حاجب بن زرارهٔ و قیس بن عاصم.

۱- إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ وَ یَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِیدٍ وَ ما ذلِکَ عَلَی اللهِ بِعَزِیزٍ ۱۴: ۱۹- ۲۰.

۲- من یهوه خدای تو میباشم. خدای غیور هستم که انتقام گناهان پدران را از پسران تا پشت سیم و چهارم از آنانی که مرا دشمن دارند میگیرم (سفر خروج، باب ۲۰، آیه ۵). دسلان میگوید برابری برای کلمه طایق (توانا) در متن عربی و سامری و سبعینی و ترجمه‌های عربی از سعدیه و ترجمه عربی اسکندریه و ارینبوس و دیگر نسخه‌های عربی کتابخانه ملی پاریس وجود ندارد. تنها در ترجمه لاتینی تورات بنام Vulgate (ولگات) چنین کلمه‌ای هست و شاید ابن خلدون ترجمه‌ای عربی از این ترجمه لاتینی در دست داشته است.

۳- مراد از داوران و گواهان عادل، مترجمان و معرفانند.

انوشروان گفت همه شما خواجگانی شایسته پایگاه خویش میباشید. این خاندانهای شریف پس از بنی هاشم در عرب نام‌آور بودند و خاندان بنی ذبیان از بنی حرث بن کعب یمنی نیز در شمار آنان بود. و همه اینها نشان میدهد که در نهایت حسب چهار پشت معتبر است. و خدا داناتر است.

فصل شانزدهم

در اینکه اقوام وحشی در کار غلبه و تسلط از دیگران تواناترند

همچنانکه در مقدمه سوم یاد کردیم چون بادیه‌نشینی یکی از موجبات دلاوری است، بی‌گمان یک نژاد وحشی از نژاد شهرنشین دلاورتر است و بنابراین چنین قومی در چیرگی و غلبه بر خصم و ربودن ثروتهای اقوام دیگر تواناتر است، بلکه احوال یک نژاد نامتمدن هم در این باره بر حسب ازمنه و عصرهای گوناگون فرق میکند، زیرا چنین اقوامی هر چه بیشتر به آبادیها درآیند و در مساکن پرناز و نعمت اقامت گزینند و بمزایای فراخی معیشت و رفاه زندگی خوی گیرند از صفات و عادات وحشیگری و بادیه‌نشینی ایشان کاسته میشود و بهمان اندازه دلاوری آنان نیز نقصان می‌پذیرد و این امر را میتوان در حیوانهای غیر اهلی چون گاو وحشی و آهو و بز کوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرار داد که هرگاه خانگی شوند و بسبب آمیزش با آدمیان خوی رمندگی آنها زایل گردد و آذوقه و خوراک آنها فراوان و رنگارنگ شود، چگونه وضع آنها در شدت و جست و خیز و حتی چگونگی راه رفتن و رنگ پوست تغییر می‌پذیرد. حالت آدمیان وحشی نیز هنگامی که بشهرنشینی خو گیرند بر همین منوال است و سبب این دگرگونگی احوال آن است که سرشتها و طبایع انسان در نتیجه عادات و چیزهایی که به آنها الفت میگیرد تکوین میشود. و هرگاه بدانیم که غلبه و پیروزی ملتها تنها در پرتو گستاخی و دلیری میسر میگردد پیدا است که قومی که در بادیه‌نشینی ریشه‌دارتر و خوی وحشیگری او افزونتر از دیگران باشد در غلبه بر اقوام دیگر تواناتر خواهد بود و از این رو هر گاه دو دسته با هم در نبرد روبرو شوند و از لحاظ شماره با هم یکسان باشند و در نیرومندی و داشتن جمعیت[1] نیز با یک دیگر برابری کنند، دسته بادیه‌نشین بغلبه و پیروزی نزدیکتر خواهد بود.

و در این باره میتوان وضع قبیله مضر را با حمیر و کهلان که در ملکداری و بهره‌مند شدن از تنعمات بر مضر سبقت جسته و هم با قبیله ربیعهٔ که در آبادیهای عراق متوطن شده بودند سنجید و دید که بعلت باقی ماندن مضر در بادیه‌نشینی و گراییدن دیگران به فراخی معیشت و فراوانی ناز و نعمت چگونه گروه نخستین در غلبه و جهانگیری توانایی داشتند و بر همه متصرفات و سرزمینهای قبایل دیگر استیلا یافتند و آنها را از کفشان ربودند و وضع بنی طی و بنی عامر بن صعصعهٔ و بنی سلیم بن منصور پس از ایشان نیز بر همین شیوه است که چون دیرتر از دیگر قبایل مضر و یمن دست از بادیه‌نشینی برداشتند و به هیچیک از

۱- در چاپهای مصر و بیروت: و در نیرومندی عصبیت. ولی در «ینی» چنین است: و در نیرومندی و عصابه یعنی گروه و دسته و ما صورت «ینی» را برگزیدیم.

تنعمات دنیوی در نیاویختند چگونه عادات بادیه‌نشینی نیروی عصبیت ایشان را حفظ کرد و نگذاشت رسوم و آداب تجمل خواهی و نازپروری جانشین آن گردد، تا حدی که نسبت بدیگران در غلبه یافتن تواناتر بودند. و همچنین هر یک از تیره‌های (احیا)[1] عرب که نسبت به تیره دیگر در زندگانی پر ناز و نعمت و فراخی زندگی سبقت جوید بی‌شک تیره بادیه‌نشین[2] نسبت بوی چیره‌تر و تواناتر خواهد بود، هر چند در عده و بسیج برابر باشند. و این سنت خداست در میان آفریدگانش[3].

فصل هفدهم

هدفی که عصبیت بدان متوجه است بدست آوردن فرمانروایی و کشورداری است

زیرا در فصول پیش یاد کردیم که حمایت و دفاع و توسعه‌طلبی و هر امری که بر آن اجتماع میکنند از راه عصبیت میسر میشود و هم بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز بیکدیگر باز دارد. و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) ناگزیر باید در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد وگرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد و یک چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری میگویند و آن فزونتر و برتر از ریاست میباشد. زیرا ریاست نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رئیس خویش پیروی میکنند بی‌آنکه آن رئیس در فرمانهای خود بر ایشان تسلط جابرانه‌ای داشته باشد، ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروایی بزور و قهر است.

و هرگاه خداوند عصبیت بپایگاهی برسد در آن درنگ نمیکند بلکه برتر از آنرا میجوید چنانکه اگر بخواجگی و رهبری مردم نایل آید و راهی هم بسوی غلبه و تسلط و زورمندی بیشتری بیابد آنرا فرو نمیگذارد، زیرا رسیدن بدان برای انسان مطلوب است و از خواسته‌ها و تمایلات آدمی است و توانایی وی بر چنان پایگاهی انجام نمی‌پذیرد مگر از راه عصبیتی که بسبب آن مردم وی را پیروی میکنند. بنابراین هدف عصبیت، چنانکه معلوم شد، غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است.

و نیز باید دانست که در یک قبیله هر چند خانواده‌های شریف پراکنده و عصبیت‌های متعدد و گوناگون وجود داشته باشند ناگزیر باید از میان آنها عصبیتی پدید آید که از همه آنها نیرومندتر باشد و بر آنها چیره شود و همه را یکسر به پیروی خویش وادارد و دیگر عصبیت‌ها آنچنان بدان پیوند یابند که گویی

۱- جمع «حی» که کوچکتر از قبیله است.

۲- «المبتدی» در بعضی از چاپها غلط و صحیح «المتبدی» است.

۳- سنۀ الله فی خلقه. اشاره به سُنَّتَ الله الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ ۴۰: ۸۵.

همه آنها بمنزله یک عصبیت بزرگ است، وگرنه میان آنها جدایی روی میدهد و به اختلاف و زد و خورد منتهی میگردد.

و اگر خدای گروهی از مردم را بگروه دیگر دفع نمیکرد همانا زمین را فساد فرا میگرفت[۱].

و آنگاه که یک رئیس قبیله بنیروی عصبیت بر قوم خویش غلبه میکند بطبع میخواهد بر رئیس قبیله دیگری که از وی دور است نیز چیره آید، در این صورت اگر رئیس قبیله دیگر از لحاظ قدرت و عصبیت با او برابر باشد یا بدفاع برخیزد آن وقت هرگاه هر دو با یکدیگر هم زور و برابر باشند هر کدام بر ناحیه متصرفی و قبیله خویش حاکمیت خواهد یافت و مانند قبایل مستقل و مجزا از هم که در جهان پراکنده‌اند بسر خواهند برد. و اگر یکی بر دیگری غالب آید و او را بپیروی از طایفه خود مجبور سازد، آنگاه با آن قبیله نیز پیوند خویشاوندی خواهد یافت و نیروی آنرا بر قدرت غلبه‌جویی خویش خواهد افزود و در راه بدست آوردن حد اعلای غلبه یافتن و فرمانروایی گام خواهد نهاد، چنانکه بدرجات از هدف نخستین او پهناورتر و دورتر باشد و همچنان به توسعه‌طلبی و غلبه‌جویی ادامه میدهد تا نیرو و توانایی او بمرحله نیروی دولت برسد و با آن برابر گردد. آن وقت اگر دولت به مرحله پیری و فرسودگی رسیده باشد و از سوی خداوندان عصبیتی که زمام امور دولت را در دست دارند ممانعت و مقاومتی نشان داده نشود، بیدرنگ بر آن دولت استیلا خواهد یافت و فرمانروایی را از آنان خواهد ربود و سرتاسر کشور را بچنگ خواهد آورد. لیکن اگر چنین رئیس قبیله‌ای با رسیدن بمنتها مرحله نیرومندی در توسعه‌طلبی خود با مرحله پیری و فرسودگی دولت مصادف نشود بلکه مقارن هنگامی باشد که دولت به پشتیبانی خداوندان عصبیت نیازمند میگردد در این صورت دولت سران آن قبیله و عصبیت را در سلک اولیای حکومت خویش در می آورد و هنگام نیاز بنیروی آنان اتکا میکند و آن قبیله بمرحله‌ای از سلطه و نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل فروتر است مانند ترکان در دولت بنی عباس و صنهاجه و زناته در دولت کتامه و خاندان حمدان با ملوک شیعه علوی و عباسی. بنابراین معلوم شد که هدف عصبیت قبایل پادشاهی و کشور داریست که هرگاه بنهایت مرحله قدرت خود برسد بر حسب مقتضیات و شرایطی که مقارن آن باشد برای قبیله مزبور پادشاهی و کشورداری یا بطریق استقلال و انفراد و یا از راه همکاری با دولت و پشتیبانی از آن حاصل می‌شود.

و اگر موانعی قبیله را از رسیدن بهدف بازدارد، چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد، در همان پایه‌ای که دارد متوقف خواهد ماند تا هنگامی که خداوند سرنوشت آنرا تعیین کند[۲].

۱- وَلَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ۲: ۲۵۱.

۲- اشاره به آیه ۴۳ و ۴۶ سوره الانفال.

فصل هجدهم

در اینکه حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرو رفتن در ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است.

زیرا هرگاه قبیله‌ای بنیروی عصبیت خویش ببرخی از پیروزیها نایل آید بهمان میزان بوسایل رفاه دست می‌یابد و با خداوندان ناز و نعمت و توانگران در آسایش و فراخی معیشت شرکت میجوید و بمیزان پیروزی و غلبه‌ای که بدست می آورد و بنسبتی که دولت به آن قبیله اتکا میکند از نعمت و توانگری دولت بهره و سهمی میبرد، و اگر دولت از لحاظ قدرت و نیرومندی در حدی باشد که هیچکس در باز ستدن فرمانروایی یا شرکت جستن در آن نتواند طمع بندد، آن قبیله نیز به حاکمیت دولت اعتراف میکند و بهمین اندازه خرسند میشود که دولت روا میدارد از نعمت ملک بهره‌مند گردد و اعضای آن قبیله را در گردآوری خراجها شرکت دهد و دیگر آرزوهای بلند در سر نمیپروراند که بدرجات و مناصب دولت یا بدست آوردن موجبات آن نایل آید بلکه تنها همت آن قبیله اینست که نعمت و وسیله فراخی زندگی بدست آورد و در سایه دولت به آرامش و آسایش بسر برد و عادات و شیوه‌های پادشاهی را در ابنیه و پوشیدنی‌های نیکو فرا گیرد و هر چه بیشتر بر مقدار آنها بیفزاید و در بهتر کردن و زیبایی آنها بتناسب ثروت و وسایل ناز و نعمتی که بچنگ می آورد بکوشد و از متفرعات آنها برخوردار گردد و پیدا است که در این صورت رفته رفته از خشونت بادیه‌نشینی قبیله کاسته میشود و عصبیت و دلیری آنان بسستی و زبونی تبدیل میگردد و از گشایش و رفاهی که خداوند به ایشان ارزانی میدارد متنعم و برخوردار میشوند و فرزندان و اعقاب ایشان نیز بر همین شیوه پرورش می‌یابند بدانسان که به تن‌پروری و برآوردن نیازمندیهای گوناگون خویش میپردازند و از دیگر اموری که در رشد و نیرومندی عصبیت ضرورت دارد سر باز میزنند تا اینکه این حالت چون خوی و جبلت در سرشت آنان جایگیر میشود و آنگاه عصبیت و دلاوری در نسلهای آینده ایشان نقصان می‌پذیرد تا سرانجام بکلی زایل میگردد و سرانجام زمان انقراض قبیله آنان فرا میرسد و به هر اندازه بیشتر در ناز و نعمت و تجمل خواهی فرو روند بهمان میزان بنابودی نزدیکتر میشوند تا چه رسد به اینکه داعیه پادشاهی در سر داشته باشند.

زیرا عادات و رسوم تجمل‌پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن‌پروری شدت عصبیت را که وسیله غلبه یافتن است در هم میشکند و هرگاه عصبیت زایل گردد نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد تا چه رسد به اینکه به توسعه‌طلبی برخیزند و آن وقت ملتهای دیگر آنان را می‌بلعند و از میان میبرند.

بنابراین آشکار شد که فراخی معیشت و تجمل خواهی از موانع پادشاهی و کشور داریست. و خدا ملک خویش را به هر که بخواهد ارزانی میدارد[۱].

فصل نوزدهم

در اینکه یکی از موانع رسیدن قبیله به پادشاهی و کشورداری اینست که مورد ستم و خواری واقع شود و مطیع و منقاد اراده دیگران گردد

زیرا خواری و انقیاد جوش و خروش عصبیت را درهم میشکند، چه انقیاد و خواری یک قبیله دلیل بر فقدان عصبیت آن میباشد و هنوز زخم خواری آنان التیام نمی‌یابد که می‌بینیم از مدافعه فرو میمانند و کسی که از مدافعه عاجز گردد بطریق اولی از مقاومت و توسعه‌طلبی نیز عاجز میشود. و این معنی را میتوان در بنی اسرائیل مشاهده کرد که چون موسی، ع، ایشان را بکشور شام خواند و به آنان خبر داد که خدا پادشاهی آن کشور را برای ایشان تعیین فرموده است[۲] چگونه از این امر عاجز آمدند و گفتند: در آن کشور گروهی ستمکارانند و ما هرگز داخل آن نمیشویم مگر آنکه آن قوم از آن کشور بیرون روند[۳]. یعنی خدا آنان را بنوعی از توانایی خویش بجز عصبیت ما بیرون کند و این از معجزات تست ای موسی! و چون سوگند یاد کرد که با ایشان بدان سوی عازم شود قومش بلجاجت برخاستند و نافرمانی آغاز کردند و گفتند: تو با خدای خودت برو و با آنها کارزار کنید[۴] و این امر را هیچ سببی نبود جز آنکه نفوس آنان از مقاومت و توسعه‌طلبی عاجز شده و بدان خو گرفته بود، چنانکه مفهوم آیه و آنچه درباره تفسیر آن گفته‌اند همین معنی را میرساند. و این حالت از این رو در آنان پدید آمد که چه بسا خوی انقیاد در ایشان نفوذ یافته بود و هنوز زخم مذلتی که قبطیان به آنان رسانیده بودند التیام نیافت و سالیانی نگذشت که یکسره عصبیت از میان ایشان رخت بربست، گذشته از اینکه ایشان بخوبی بگفتار موسی ایمان نیاورده بودند که به ایشان خبر داده بود شام از آن شما است و عمالقه‌ای که در اریحا باشند بحکم تقدیر خدا شکار شما خواهند شد. ولی آنها [باتکای ناتوانی از توسعه‌طلبی که در نفوس خود سراغ داشتند عجز و زبونی نشان دادند][۵]، چه این ناتوانی بر اثر خو گرفتن به خواری و پستی در آنان رسوخ یافته بود و بدین ترتیب گفتاری را که پیامبر ایشان خبر داد و آنان را بدان امر فرمود مورد طعن و تمسخر قرار دادند.

۱- وَ اللهُ يُؤْتِی مُلْكَهُ من يَشاءُ ۲: ۲۴۷.

۲- اشاره به آیه: ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِی كَتَبَ اللهُ لَكُمْ ۵: ۲۱.

۳- إِنَّ فِيها قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْها ۵: ۲۲.

۴- فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا ۵: ۲۴.

۵- قسمت داخل کروشه از «ینی» ترجمه شد در چاپهای مصر و بیروت (علموا من انفسهم) نیست.

از این رو خداوند ایشان را به تیه کیفر داد. یعنی مدت چهل سال آن قوم را در دشت خشک و بی‌گیاهی که میان شام و مصر بود سرگردان و آواره ساخت[۱]. بدان سان که در آن مدت بهیچ عمران و آبادانی پناه نبردند و بهیچ شهری فرود نیامدند [و با هیچ بشری آمیزش نکردند][۲] چنانکه داستان آنرا قرآن یاد کرده است. زیرا از یکسو عمالقه[۳] شام و از سوی دیگر قبطیان مصر با ایشان بسختی و درشتی رفتار میکردند و ایشان چنانکه خودشان هم گمان میکردند از مقاومت با عمالقه و قبطیان عاجز بودند و سیاق آیه و مفهوم آن چنین نشان میدهد که حکمت تیه و آن آوارگی عبارت از نابودی و انقراض نسلی بوده است که در چنگال خواری و زبونی و زورمندی گرفتار شده و بدان خو گرفته بودند بحدی که عصبیت آنان تباه و زایل شده بود تا اینکه در این آوارگی نسل دیگری پرورش یابد که ارجمند و توانا بار آیند و بپیروی از فرمانهای دیگران آشنا نباشند و زور و قهر را نشناسند و خواری و پستی آنان را افسرده و پژمرده نکند. و چنین هم شد، زیرا (درین مدت عصبیت دیگری برای ایشان بوجود آمد که بوسیله آن توانایی یافتند بنبرد برخیزند و به توسعه‌طلبی متمایل شوند)[۴] و بر خصم خود غلبه یابند. و این امر نشان میدهد که کمترین مدت برای انقراض و نابودی یک نسل و پرورش نسلی دیگر چهل سالست و خدای حکیم دانا منزه است. و هم این واقعه روشن‌ترین دلیل بر اهمیت و تأثیر عصبیت در امور مدافعه و حمایت و توسعه‌طلبی است و ثابت میکند که هر قبیله‌ای عصبیت را از دست بدهد از کلیه صفات یاد کرده فرو میماند و محروم میگردد.

فصل[۵]

[دیگر از موجبات خواری قبیله که بدین فصل ملحق میشود، کیفیت باج و خراجست][۶] زیرا قبیله باج دهنده همینکه بدین امر منقاد و تسلیم میشود چنانست که بخواری و پستی تن در داده است چه باج و خراج دادن خود در نظر قبایل نوعی ستمدیدگی و خواریست چنانکه افراد سرفراز و بزرگ منش و آنان که زیر بار فرومایگی نمیروند نمیتوانند آنرا تحمل کنند مگر هنگامی که در نتیجه جنگ و کشتار و دادن تلفات شکست خورده و از پای درآمده باشند. و در چنین موارد تحقیر آمیزی بعصبیت ایشان سستی راه می‌یابد و قادر بمدافعه و حمایت نمیباشند و کسانیکه عصبیت آنان چنان ضعیف گردد که نتوانند در برابر ستم بدفاع

۱- اشاره به آیه: قال فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِى الْأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ ۵: ۲۶.

۲- این جمله در «ینی» نیست.

3 -Amalécites.

۴- عبارت زیرا (در این مدت) تا متمایل شوند از «ینی» است که در آن بجای: (فنشأت بذلک) (فنشأت لهم بذلک) است.

۵- در «ینی» کلمه (فصل) نیست ولی سطر ۱۴ که در داخل کروشه چاپ شده با خط درشت بعنوان قسمتی مستقل آمده است ... در ضمن یادآوری میشود که: کلمه «باج» ترجمه «مغارم» است که در لغت بمعنی دیون می‌باشد.

۶- در چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است ولی در چاپ پاریس قسمت داخل کروشه با حروف درشت بعنوان فصل نوینی تنظیم شده است.

پردازند و آنرا از خود دور کنند چگونه میتوانند بمقاومت یا توسعه‌طلبی برخیزند؟[۱] چنین کسانی بسبب خواری و پستی بفرمانبری و انقیاد تن در میدهند و چنانکه یاد کردیم خواری و مذلت خود مانعی در پیش راه آنان میباشد. و گفتار پیامبر، ص، درباره کشت و زرع که در صحیح آمده است از همین مقوله است. چه آن حضرت هنگامی که گاوآهن را در خانه برخی از انصار دیده فرمود: این ابزار بخانه قومی نرفت مگر آنکه خواری بدان راه جست. و این دلیل صریحی[۲] است بر اینکه باج موجب ذلت است. گذشته از این باید نتایجی را که از خواری باج پدید می آید نیز بر آن افزود مانند خوی دستان و فریب که بسبب سلطه زور و قهر حاصل میشود [چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر از باج و خراج بخدا پناه میبرد و در این باره از وی سؤال شد فرمود: انسان هنگامی که بخواهد باج بپردازد سخن می‌گوید ولی بدروغ متوسل می‌شود و وعده میدهد ولی بدان وفا نمیکند][۳] از این رو هرگاه قبیله‌ای را ببینیم که بسبب پرداختن باج و خراج دربند خواری و فرومایگیست نباید طمع ببندیم که هرگز و تا سرانجام روزگار چنین قبیله‌ای بپادشاهی برسد.

و از اینجا گفتار غلط کسانیکه گمان میکنند زناته مغرب گوسفنددار و چوپان (شاویهٔ) بودند و بپادشاهان معاصر خویش باج میپرداختند آشکار میشود. و این پندار چنانکه دیدیم غلط فاحشی است، زیرا اگر چنین امری درست می‌بود پادشاهی آنان صورت نمیگرفت و دوام نمی‌یافت و نمی‌توانستند دولتی تشکیل دهند. و در این باره در گفته شهر براز[۴] پادشاه باب (دربند)[۵] به عبدالرحمن ربیعهٔ میتوان اندیشید که چون عبدالرحمن بر شهر براز غلبه یافت و شهر براز از وی زینهار خواست تا در زیر فرمان او باشد گفت: «من امروز از شما هستم، دستم در دست شما و میل من میل شماست، خوش آمدید و خدای شما و ما را فرخنده دارد. بهترین جزیه ما بشما همان یاریی است که بشما خواهیم کرد و به آنچه شما دوست دارید قیام کنیم ولی ما را بجزیه دادن خوار مکنید چه ما را در برابر دشمن‌تان ضعیف خواهید کرد». این سخنان را میتوان درباره گفته‌هایی که آوردیم مورد توجه و استناد قرار داد و برای اثبات گفتار ما دلیلی کافیست.

۱- در «ینی» بالمقاومهٔ او المطالبه است برعکس چاپهای مصر و بیروت و (پ) که بجای (یا) (و) است.

۲- در «ینی» صحیحی.

۳- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۴- جمله و در این باره در گفته شهر براز ... از «ینی» است که چنین است: (و انظر فی هذا ما قاله) برعکس چاپهای مصر و جز آن که چنین است: (و انظر فیما قاله).

۵- مؤلف خود در تاریخ خلافت عمر بفتح باب (در بند) اشاره کرده و نام حاکم باب را «شهربار» نوشته است و در معجم البلدان نام وی «شهریار» است. بموجب تاریخ کامل ابن اثیر شهر دربند در سال ۲۲ هجری فتح شده و از نوشته‌های یاقوت چنین استنباط میشود که این واقعه بسال ۱۹ هجری روی داده است و عبدالرحمن بن ربیعهٔ در آن تاریخ فرماندهی مقدمهٔ الجیش سپاهیان اسلام را بر عهده داشته و فرمانده کل سپاهیان مزبور سراقهٔ بن عمر بوده است (یادداشت دسلان، ج ۱ ص ۲۶۸).

فصل بیستم

در اینکه شیفتگی به خصال پسندیده از نشانه‌های پادشاهی و کشورداری است و برعکس

چنانکه در پیش یاد کردیم چون پادشاهی برای انسان امری طبیعی و ضروریست، زیرا موافق طبیعت اجتماع بشریست، و از این رو که آدمی برحسب اصل فطرت و نیروی ادراک و خرد (قوه ناطقه و عاقله) خویش بخصال نیکی نزدیکتر از خصال بدی است چه بدی از جانب قوای حیوانی که در وی هست صادر میشود ولی از جنبه انسانیت خویش به نیکی و خصال آن نزدیکتر میباشد و کشورداری و سیاست تنها از این رو بدو اختصاص یافته که وی انسان است چه این دو امر خاص آدمی است نه حیوان، بنابراین خصال نیکی او همان فضیلت‌هایی است که متناسب با سیاست و پادشاهی است چه نیکی است که مناسب سیاست باشد.

و در فصول پیش یاد کردیم که نیروی فرمانروایی[1] دارای اصل یا شالوده‌ایست که بر آن استوار میگردد و حقیقت نیروی مزبور بدان تحقق می‌یابد.

و آن اصل عصبیت و دودمان است و نیز نیروی فرمانروایی دارای فرع یا شاخه‌ای میباشد که بسبب آن صورت میگیرد و کمال می‌پذیرد و آن عبارت از خصال نیکو است. و اگر پادشاهی و کشورداری را غایت عصبیت بدانیم بی‌شک شاخه‌ها و موجباتی را که مکمل پادشاهی میباشند نیز باید غایت دیگر عصبیت بشماریم که همان خصال نیکو است زیرا نیروی فرمانروایی بدون موجبات مکمل آن بمنزله موجودی بی دست و پا خواهد بود یا همچون کسی بشمار خواهد رفت که در میان مردم برهنه پدید آید و هنگامی که در میان خاندانهای نجیب و شرافتمند عصبیت تنها بدون اکتساب خصال پسندیده نقصانی بشمار آید بطریق اولی سلطنت و کشورداری که هدف هرگونه فرمانروایی و اقتدار و کمال هر اصالت و حسبی است بدون خصال و فضایل نیکو عیب و منقصت محسوب خواهد شد.

و گذشته از این سیاست و پادشاهی عهده داری امور خلق و خلافت از جانب خدا در میان بندگان اوست [تا احکام خدا را در میان آنان اجرا کند][2] و احکام خدا در میان بندگانش جز نیکی و مراعات مصالح مردم چیز دیگری نیست چنانکه شرایع گواه بر آنست ولی احکام شر[3] تنها از منبع نادانی و اهریمنی سرچشمه میگیرد و برخلاف قدرت و سرنوشت خدا، سبحانه، است چه خدا هم فاعل نیکی و هم فاعل بدی است و هر دو را او مقدر میکند از این رو که در جهان فاعل مطلقی جز او نیست.

۱- ترجمه کلمه مجد است که ابن خلدون آنرا بمعنی فرمانروایی آورده و بجای حکومت مطلقه (الانفراد بالمجد) بکار برده است.

۲- در «ینی» نیست.

۳- در همه چاپها (بشر) و در «ینی» (شر) است.

پس برای هر کس عصبیتی حاصل آید که قدرت ویرا تضمین کند و هم بخصال نیک و پسندیده‌ای که مناسب تنفیذ احکام خدا در میان خلق او باشد خوی گیرد چنین کسی برای مقام خلافت در میان بندگان و عهده‌داری امور خلق آماده خواهد بود و در وی شایستگی این مقام وجود خواهد داشت. و این برهان از استدلال نخستین مستحکم‌تر و دارای مبنای صحیحتری است، چه روشن شد که هر کس دارای خصال نیکو و عصبیت باشد همین خصایص گواه بارزی بر شایستگی او برای تشکیل سلطنت خواهد بود پس هرگاه خداوندان قدرت[1] و عصبیت و کسانی را که بر نواحی بسیار و ملل گوناگون غلبه یافته‌اند مورد دقت قرار دهیم خواهیم دید که ایشان در راه انجام دادن کارهای نیک و کسب خصال پسندیده شیفتگی و دلبستگی بسیار نشان میدهند و آن خصال عبارتند از بخشش و بخشودن لغزشها و چشم پوشی از ناتوانان و مهمان نوازی و یاری رساندن به بیچارگان و ستمدیدگان، و دستگیری از بینوایان، و شکیبایی بر شداید، و وفای بعهد و بخشیدن اموال در راه عرض و ناموس و تعظیم شریعت و بزرگ داشت علمایی که حافظ و نگهبان شریعتند و پیروی از احکام هنگامی که علمای شریعت آنان را به عمل یا ترک کاری محدود میکنند و گمان نیک داشتن بر عالمان شریعت و اعتقاد بمردم دیندار و پرهیزگار و برکت خواستن از ایشان، و شیفتگی بدعا کردن آنان و شرم کردن از بزرگان و پیران و بزرگ داشتن و گرامی شمردن ایشان، و فرمانبری از حق و دعوت کننده آن، و دادرسی و انصاف دادن نسبت به درماندگان و ناتوانان و توجه به احوال ایشان، اطاعت از حق، و فروتنی در برابر بینوایان و گوش فرادادن به شکایت دادخواهان و دینداری و پیروی از شرایع و عبادات و مواظبت از دینداری و موجبات آن، و دوری گزیدن از بی‌وفایی و مکر و فریب و پیمان شکنی و نظایر اینها.

پس دانستیم که اینگونه خصال کشور داری در مردان سیاست یافت میشود و بدانها متصف میباشند و از این رو شایستگی می‌یابند که برای زیردستان خویش یا بطور عموم سیاستمدار باشند و خدای تعالی ایشان را بدان راه نیک رهبری فرموده است راهی که در خور عصبیت و غلبه آنان است. چه اینگونه کسان بیهوده و بی‌دلیل به ریاست نمیرسند و دیده نشده است کسی از راه باطل و بر حسب تصادف بکشور داری نایل آید بلکه کشورداری و پادشاهی برای بکار بردن قدرت عصبیت ایشان شایسته‌ترین پایگاهها و کمالات و نیکیهاست.

۱- پس هرگاه ... جمله ناقص (شرطی) است و برحسب اسلوب نگارش مؤلف جمله مکمل (جزا) آن ۱۷ سطر بعد می‌آید و اگر بشیوه نگارش وی عبارات ترجمه می‌شد در فارسی مطلب نامفهوم می‌گردید و ترجمه بدینسان می‌شد. بجای جمله‌های سطر دوم و سوم (قرار دهیم خواهیم دید) ... و ببینیم که .. بجای: پس دانستیم سطر ۱۷ خواهیم دانست که ... اما برای خواننده درک جمله مکمل پس از ۱۷ سطر بسیار دشوار می‌شد در صورتی که حقیقت موضوع با روش ترجمه نگارنده هم تغییر نیافته است.

و با این وصف دانستیم که خدا پادشاهی را به ایشان ارزانی داشته و آن را بسوی ایشان رانده است. و برعکس هرگاه خدا انقراض پادشاهی ملتی را مقدر فرماید آنان را به ارتکاب اعمال ناشایست و پیشه کردن پستیها و فرومایگیها و پیمودن اینگونه راههای ناستوده وامیدارد چنانکه کلیه فضایل و خصال سیاست و کشورداری را از دست میدهند و همواره سراشیب نقصان را می‌پیمایند تا پادشاهی از دست آنان بیرون میرود و بکسانی دیگر سپرده میشود. و این سقوط بمنزله سرزنش و نکوهش بر آن قوم است که چرا به نادانی موجبات پادشاهی و کمال و نیکی را که خداوند به آنان ارزانی داشته و در اختیار آنان گذارده است از دست داده و بپستی و رذالت گراییده‌اند.

و هرگاه بخواهیم اهل قریه‌ای را هلاک کنیم نازپروردگان آنان را فرمان میدهیم و در نتیجه آنان بنافرمانی و فسق و فجور میپردازند و آنگاه فرمان هلاک کردن ایشان واجب میشود و آنان را بسختی هلاک میکنیم[1].

و اگر این امر را بشیوه استقراء پیجویی کنیم در میان ملتهای گذشته نمونه‌های بسیاری از آنچه یاد کردیم خواهیم یافت. و ایزد آنچه بخواهد می آفریند و بر میگزیند[2]. و باید دانست که از جمله خصالی که مایه کمال انسان است و قبایل دارای عصبیت بدانها شیفتگی دارند و آنها را گواه و نشانه کشورداری میدانند بزرگ داشت علما و شایستگان و اشراف و خداوندان حسب و اصناف بازرگانان و مردمان غریب و بی‌کس و گماشتن افراد مردم بمناصب و درجاتی است که سزاوار آن می‌باشند وگرنه گرامی داشتن قبایل و خداوندان عصبیت‌ها و عشایری که در شرف و بزرگواری دم از همسری می‌زنند و با آنان در مجد و عظمت در کشمکش‌اند و در توسعه بخشیدن جاه و عظمت با ایشان شرکت میجویند، امری طبیعی است و اغلب محرک آنان به بزرگ داشت اینگونه کسان حس جاه‌طلبی یا بیم از عشایر ارجمند یا توقع احترام و تجلیل متقابل از آنهاست. ولی گرامی داشتن کسانی که مانند گروه نخستین نه عصبیتی دارند تا مایه بیم باشد و نه جاهی که بدان امید بندند به هیچ رو مورد شک و تردید واقع نمیشود و خالصانه و بی‌شایبه است و منظور از توجه و عنایت بچنین کسانی تنها بزرگواری و فرمانروایی حقیقی و رسیدن بمرحله کمال فضایل و خصال پسندیده است و پادشاهانی که بدین شیوه مردم را مشمول عواطف خویش میکنند بسیاست کلی مردم داری و تمام جزئیات آن اهتمام میورزند زیرا بزرگ داشت همگنان و اقران در میان قبیله و خویشاوندان از لحاظ سیاست خصوصی ضرورت دارد و گرامی داشتن مهمانان و بیگانگانی که از خارج وارد میشوند و از خداوندان فضیلت یا واجد خصوصیات دیگراند مایه کمال فضیلت ایشان در سیاست عمومی و کلی میشود. زیرا احترام به صلحای دین و علما از نظر توسل جستن به ایشان در اقامه مراسم شریعت لازم است و گرامی شمردن بازرگانان سبب تشویق ایشان میگردد و در نتیجه سود سرمایه آنان تعمیم می‌یابد. و مراعات جانب غریبان و

۱- وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنا مُتْرَفِیها فَفَسَقُوا فِیها فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِیراً ۱۷: ۱۶.

۲- وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ۲۸: ۶۸.

بیگانگان از مکارم اخلاق بشمار میرود و رسانیدن مردم بمراتبی که شایستگی آنرا دارند از انصاف و عدالتست.

و اگر خداوندان عصبیت و قدرت قبیله‌ای بچنین خصالی متصف باشند میتوان پی برد که آنان براستی سیاست عمومی یا کشورداری و پادشاهی را پیشه خویش ساخته‌اند و خداوند پادشاهی آنان را اعلام فرموده است، زیرا اتصاف بهمین خصال نشانه لیاقت آنان در سیاست کشورداریست و بهمین سبب هرگاه خدای تعالی انقراض پادشاهی و سلطنت قومی را اعلام دارد نخستین خصالی که از آن قوم رخت بر می‌بندد بزرگ داشت اصنافی است که یاد کردیم. و هرگاه ببینیم این خصلت (یعنی بزرگ داشتن اصنافی که برشمردیم) از میان ملتی رخت بربسته است باید یقین کنیم که آنان فضایل خویش را از دست داده‌اند و آن وقت باید منتظر زوال کشورداری و واژگون شدن پادشاهی ایشان شد. و چون خدای بدی قومی را بخواهد برگردانیدن آن ممکن نخواهد بود[1]. و خدای تعالی داناتر است[2].

فصل بیست و یکم

درباره اینکه هرگاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود

زیرا چنانکه یاد کردیم اقوام وحشی بعلت قدرت در جنگ آوری و خشونت با ملل دیگر در تسخیر و بنده ساختن طوایف تواناترند و گذشته ازین با ملتها و اقوام دیگر مانند حیوانات درنده نسبت به دیگر جانوران بی‌زبان رفتار میکنند، مانند عرب و زناته و دیگر اقوامی که نظیر آنانند چون کردها و ترکمن‌ها و نقابداران صنهاجه.

و نیز اینگونه طوایف وطنی ندارند که از ناز و نعمت آن برخوردار شوند و منسوب بشهر خاصی نیستند که بدان دلبسته باشند، از این رو همه نواحی و اقطار گوناگون در نظر ایشان یکسانست بهمین سبب بفرمانروایی بر کشورها و شهرهای نزدیک نواحی خود اکتفا نمیکنند و در حدود افق خویش متوقف نمی‌شوند بلکه به اقلیمهای دور دست هم میتازند و بر ملتهای گوناگون و دور از زادگاه خویش غلبه می‌یابند.

چنانکه میتوان درین باره گفتار عمر، رض، را گواه شمرد که میگویند وقتی مردم با او بیعت کردند و آنان را بتصرف عراق بر می‌انگیخت گفت: سرزمین حجاز نباید خانه و مسکن شما باشد، در اینجا شما تنها میتوانید گیاه و خوراک شتران خود را بجویید و فقط برای این منظور در این سرزمین تاب بیاورید. کجا هستند مهاجرانی که از میهن خویش کوچ کرده و از وعده‌گاه خدای (مکه) دوری گزیده‌اند[3]؟ بروید و

۱- إذا أرادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ ۱۳: ۱۱.

۲- این جمله در (ینی) نیست.

۳- در «ینی» و (چاپ) (پ) القراء است و بنابرین عبارت را بر حسب نسخه‌های مزبور می‌توان چنین نوشت: کجا هستند عالمان قرآن که برای رسیدن بوعده خدایی هجرت کنند.

سرزمین‌هایی را که خدا در کتاب خود وعده فرمود شما را وارث آن کند بچنگ آورید، خدا گفت: تا آنرا (دین حق اسلام) بر همه دین‌ها غالب گرداند اگر چه مشرکان کراهت دارند[۱].

و این موضوع را در حالت عربهای قدیم نیز میتوان در نظر گرفت، مانند تبابعه و حمیر که چگونه از یمن یکبار بمغرب میشتافتند و بار دیگر بعراق و هند میتاختند و این خصوصیت تنها در قوم عرب بود و هم نقابداران مغرب (مرابطان) درصدد تشکیل دادن دولت بزرگی بر آمدند. دایره تاخت و تاز خود را از چراگاه‌های سرزمین خودشان در اقلیم اول و نزدیکی سودان تا اقلیم چهارم و پنجم در ممالک اندلس توسعه دادند و سرتاسر این نواحی را متصرف شدند. چنین است وضع ملتهای وحشی و بهمین سبب دولت ایشان پهناورتر و دایره تاخت و تاز ایشان دورتر از مراکز اصلی آنهاست.

و خدا شب و روز را اندازه میکند[۲]، و او یگانه غلبه کننده‌ای است[۳]، نیست شریکی او را[۴].

فصل بیست و دوم

هر گاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل ملتی بیرون رود ناچار بقبیله دیگری از همان ملت باز میگردد و تا هنگامی که در آن ملت عصبیت باقی باشد سلطنت از کف آنان بیرون نمیرود

زیرا پادشاهی و کشورداری هنگامی برای ملت حاصل میشود که در داخل کشور دسته‌ای در پرتو جوش و خروش غلبه و چیرگی دیگران را مطیع خویش سازند و ملتهای دیگر از خارج بسلطنت ایشان اعتراف کنند. آنگاه باید از میان گروه غالب کسانی را برای فرمانروایی و حفظ تاج و تخت برگزینند و پیداست که همه افراد ممکن نیست در این امور شرکت جویند زیرا شماره آنان بحدی فزون است که عرصه کشمکش و رشک و غیرت را بر گروه بسیاری از کسانیکه برای پیروزی یافتن در اینگونه پایگاه رنج و مشقت فراوان میکشند تنگ میکند، پس ناچار گروه معدودی برگزیده میشوند و پس از آنکه آن گروه امور دولت را قبضه میکنند در ناز و نعمت فرو میروند و در دریای تجمل و فراخی زندگی غوطه‌ور میشوند و یاران و برادران خویش را ببندگی می‌گیرند و آنان را در راه خدمات گوناگون دولتی نابود می‌کنند ولی آنان که از دخالت کردن در کارهای دولت برکنار میمانند و از بهره برداری از مزایای دولتی که بحکم نسب باید در آن شرکت می‌جستند محروم می‌شوند و بر همان رسوم محافظت دودمان خویش باقی میمانند پیری و فرسودگی به آنان راه نمییابد چه آنان به تجمل‌پرستی و وسایل آن نزدیک نشده‌اند.

۱- لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ۹: ۳۳.

۲- وَ اللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰.

۳- وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ ۱۳: ۱۶.

۴- لا شَرِيكَ لَهُ ۶: ۱۶۳.

از این رو هر گاه بسبب گذشت روزگار پیری و فرسودگی بفرمانروایی گروه نخستین راه یابد و فراخی و رفاه آنان بزوال گراید آن وقت دولت ایشان متزلزل میگردد و تیغ برنده آنان کند میشود و شادابی غریزه تجمل خواهی ایشان بپژمردگی میگراید و به آخرین مرحله طبیعت تمدن انسانی و جهانگیری و غلبه سیاسی میرسند و سرانجام طعمه روزگار میشوند.

مانند کرم ابریشم که بگرد خود می‌تند و سپس در حال چرخیدن بدور خود در همان جایگاه تنیدنش میمیرد.

در این هنگام آنان که بهره وافری از عصبیت دارند و روح جهانگیری و غلبه ایشان همچنان در جوش و خروش است فرصت را مغتنم میشمرند و برای رسیدن بپادشاهی و ملکی که تاکنون از آن محروم بودند همت میگمارند و با نیروی قهر و غلبه‌ای نظیر عصبیت دسته نخستین در آغاز کشور گشایی مدعی سلطنت میشوند و بی‌کشمکش و زد و خورد پیروز میگردند، چه نیروی غلبه آنان در نظر دولت فرتوت معلوم میباشد. از این رو بر خصم خویش و کشور استیلا می‌یابند و پادشاهی به آنان منتقل میشود. و باز همین وضع سرانجام برای این گروه در برابر عشایری از ملت خودشان که برکنار میمانند روی میدهد و امر پادشاهی همواره در میان یک ملت بمنزله پناهگاهی است که کشور آنان را حفظ میکند و این وضع همچنان ادامه مییابد تا هنگامی که آتش جوش و خروش عصبیت آنان بکلی خاموش شود یا کلیه عشایر آن ملت منقرض گردند.

و این سنت خداست در زندگی دنیا و آخرت نزد پروردگارت برای پرهیزگاران[۱].

و این اصل را میتوان با وقایع تاریخی که برای عرب[۲] روی داده است تطبیق کرد چه پس از انقراض پادشاهی عاد برادران و هم‌نژادان ایشان که قوم ثمود بودند بکار کشورداری پرداختند و پس از ثمود برادرانشان عمالقه درین راه قیام کردند و از آن پس هم‌نژادان ایشان حمیر بپای خاستند آنگاه سلطنت به تبابعه از قبیله حمیر رسید و پس از ایشان اذواء[۳] روی کار آمدند و آنگاه دولت عرب بر قبیله مضر مسلم شد.

همچنین وضع دولت ایرانیان نیز بر همین شیوه بود که پس از انقراض کیانیان سلسله ساسانیان بسلطنت رسیدند تا خدا انقراض همه آنان را با طلوع اسلام اعلام کرد و هم یونانیان که پس از انقراض ایشان فرمانروایی به برادرانشان رومیان انتقال یافت.

۱- اشاره به آیه: مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّکَ لِلْمُتَّقِینَ ۴۳: ۳۵.

۲- در (ینی) بجای برای عرب: برای امتها است.

۳- پادشاهان یمن را «ذوون» و «اذواء» مینامیدند که جمع «ذو» بمعنی صاحب است، چون نامهای بیشتر ایشان مصدر به «ذو» بود مانند: ذوالاذعار، ذوالقرنین و غیره.

بربرهای مغرب نیز بر همین منوال بودند، چه پس از انقراض نخستین پادشاهان ایشان مغراوه (در تلمسان) و کتامه (در قیروان) فرمانروایی آنان به صنهاجه[۱] و سپس به نقابداران[۲] و آنگاه به مصامده[۳] رسید و سرانجام سلطنت بکسانی که از طوایف زناته[۴] باقی مانده بودند انتقال یافت. و چنین است سنت خدا در میان بندگان و خلقش[۵]. و اصل و مبنای همه اینها مربوط به عصبیت میباشد و عصبیت در میان نژادها و کشورها متفاوت است و پادشاهی و کشورداری را تجمل خواهی و ناز و نعمت می‌فرساید و از میان میبرد، چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد. از این رو هرگاه دولتی منقرض شود فرمانروایی ایشان بگروهی منتقل میگردد که در عصبیت آنان شریک باشند چه مردم به عصبیت آن قوم تسلیم شده و از آن فرمانبری کرده‌اند و در اذهان ایشان چنین رسوخ یافته است که آن عصبیت بر همه عصبیتهای دیگر غلبه کرده است و چنین عصبیتی در خاندانی نزدیک به دودمان همان دولت انقراض یافته پیدا میشود، زیرا تفاوت عصبیت‌های دیگر برحسب دوری یا نزدیکی آنها به خاندانی است که دولت در آن پدید آمده است مگر اینکه در جهان تغییرات بزرگی روی دهد از قبیل تحول و انتقال کلی ملتی یا از میان رفتن تمدن و عمرانی یا آنچه خدای از قدرت خویش اراده کند. آن وقت امر پادشاهی از آن نژاد به نژادی منتقل میگردد که خداوند بوسیله این تبدیل و تحول قیام آن نژاد را اعلام میفرماید چنانکه برای مضر چنین پیش آمدی بوقوع پیوست که بر ملتها و دولتها غلبه یافتند و فرمانروایی را از کف جهانیان باز گرفتند پس از آنکه قرنها آن قوم خود محروم و منکوب بودند.

فصل بیست و سوم

در اینکه قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعایر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم ملت غالب است

زیرا در نهاد انسان همواره اعتقاد بکمال و برتری قوم پیروزی که ملت شکست خورده را مسخر خود میسازد حاصل میشود، و منشأ این اعتقاد یا رسوخ بزرگ داشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت مغلوب است و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم پیروز دچار اشتباه میشود و بجای آنکه این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند آنرا بکمال و برتری آنان نسبت میدهد و هرگاه چنین پندار غلطی بقوم مغلوب دست دهد و مدتی بر آن ادامه دهد سرانجام به اعتقادی مبدل میشود [پس در اکتساب کلیه

۱- Zirides (ترجمه دسلان).

۲- مرابطان.

۳- موحدان.

۴- سلسله عبدالوادی در تلسمان و سلسله مرینی در مراکش (دسلان).

۵- اشاره به آیه: سُنَّتَ اللهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ ۴۰: ۸۵.

آداب و شئون قوم غالب میکوشد و به آنان تشبه میجوید. و معنی اقتدا و پیروی همین است][۱]. یا اینکه منشأ تقلید از قوم فاتح اینست، و خدا داناتر است، که ملت شکست خورده پیروزی غلبه‌جویان را از عصبیت یا قدرت و دلاوری آنان نمیداند بلکه گمان میکند این غلبه در پرتو عادات و رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم حاصل آمده است. و باز هم در موجب غلبه اشتباه میکند و این مورد نیز بهمان وجه نخستین بر میگردد. و بعلت همین گونه اشتباهات می‌بینیم که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و بکار بردن و حتی شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید میکند و بلکه در همه عادات و شئون زندگی به آن قوم تشبه میجوید و این خصوصیت را میتوانیم در مناسبات میان پسران و پدران ملاحظه کنیم که چگونه پسران همواره از پدران خود تقلید میکنند و خود را به آنان همانند می‌سازند و منشأ این جز اعتقاد پسران بکمال پدران خود چیز دیگری نیست.

همچنین به هر کشور و شهری درنگریم خواهیم دید چگونه بیشتر مردم آنها از طرز لباس و رفتار نگهبانان و سپاهیان پادشاه تقلید میکنند چه آنها را بر خویش چیره میدانند. حتی اگر ملتی در جوار ملت دیگر باشد و آنرا بر آن همسایه غلبه و تسلط باشد ملت همسایه ضعیف از این تشبه و اقتدا بهره بزرگی خواهد داشت چنانکه این وضع هم اکنون در (میان مسلمانان) اندلس با اقوام جلالقه[۲] صدق میکند، و می‌بینیم اهالی آن کشور در طرز لباس و وسایل آرایش و زینت و بسیاری از عادات و احوال به ایشان تشبه میجویند و حتی در ترسیم تصاویر روی دیوارها و کارخانه‌ها و منازل از آنان تقلید میکنند. چنانکه بیننده اگر با دیده حکمت بنگرد در می‌یابد که این وضع علامت[۳] استیلا و غلبه است. و فرمان مخصوص خدا است. و درین باره باید در سر گفتار معروف: «عامه مردم بر دین پادشاهند» اندیشید، چه مفهوم این مثل نیز از همین قاعده بشمار میرود، زیرا پادشاه بر زیردستان خویش تسلط دارد و رعیت بوی اقتدا میکنند چه اعتقاد مردم بپادشاهان مانند عقیده[۴] پسران بپدران و شاگردان به معلمان است، و خدا دانا و حکیم است[۵].

فصل بیست و چهارم

هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران واقع شود به سرعت رو به نیستی و انقراض خواهد رفت

۱- این قسمت در (ینی) نیست.

۲- گالیس، Galices، عیسویهای لئون Léon و کاستیل Castille (دسلان).

۳- در نسخه‌های مصر و بیروت: از علائم.

۴- در «ینی» اقتدای.

۵- هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۱۲: ۸۳. در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز پس از آیه قرآن دیده میشود: «و کامیابی بیاری او، سبحانه و تعالی، است» ولی در «ینی» آخر فصل مانند چاپ (پ) است.

زیرا، و خدا داناتر است، هرگاه کاخ فرمانروایی ملتی واژگون گردد و به سرنوشت بندگی دچار شوند و همچون ابزار بیگانگان قرار گیرند و به آنان متکی شوند، [آرزوی آنان کوتاه و سست می‌شود در صورتی که توالد و تناسل و آبادانی][۱] در پرتو حصول امید و آرزو و نتایجی است که از آن ببار می آید از قبیل نشاط و جنبش قوای حیوانی، و از این رو هرگاه در نتیجه سستی و زبونی نومیدی بر قومی چیره شود و صفات و عاداتی که از امید سرچشمه میگیرد از انسان رخت بربندد و عصبیت هم بعلت غلبه خصم از میان برود پیداست که عمران و اجتماع چنین ملتی نقصان خواهد یافت و پیشه‌ها و کسب‌ها و مساعی آنان در راه پیشرفت تمدن متلاشی خواهد شد و بسبب درهم شکستن سپاه و لشکر و نیروی اتحاد آنان که از نتایج مغلوبیت است در امر دفاع از خود عاجز خواهند گردید و آن وقت در برابر هر متجاوز و نیروی مهاجمی بزبونی و شکست تن در خواهند داد و طعمه هر آزمندی خواهند بود، خواه آن ملت به آخرین مرحله کمال دولت و کشورداری رسیده باشند یا نه[۲].

و در این امر، و خدا داناتر است، راز دیگری هم نهفته است. و آن این است که آدمی بمقتضای خلافت خدایی که در زمین بدو ارزانی گردیده بطبیعت رئیس آفریده شده است و هرگاه فرمانروایی از مقام ریاست خود سقوط کند و از رسیدن بهدف عزت و ارجمندی محروم گردد چنان سستی و زبونی به وی راه میابد که حتی از تلاش و کوشش برای رفع گرسنگی و تشنگی خویش هم امتناع خواهد ورزید و در آن سستی نشان خواهد داد و این حالت در اخلاق انسان موجود است و نظیر آنرا درباره حیوانات درنده هم نقل کرده‌اند، چنانکه گویند این حیوانات تا هنگامی که در اسارت آدمیان باشند بکار توالد و تناسل نمیپردازند. و بنابراین قبایل و ملتهایی که بدینسان مملوک و بنده بیگانه شده باشند همواره راه اضمحلال را می‌پیمایند و جمعیت آنها رو بنقصان میرود تا سرانجام بکلی منقرض و نابود میشوند و بقا تنها مخصوص خداست. و این موضوع را در باره ملت ایران میتوان ملاحظه کرد که چگونه بسبب وسعت خاک و فزونی جمعیت سراسر جهان را مسخر کرده بودند و چون در روزگار عرب نیروهای لشکری آنان شکست یافت از ایشان گروه بسیار عظیمی باقی ماند چنانکه گویند سعد (ابن ابی وقاص) شماره مردم آن سوی مداین را بدست آورد جمعیت مزبور صد و سی و هفت هزار تن بوده‌اند که سی و هفت هزار تن آنان از رؤسای خانواده‌ها بشمار میرفته‌اند، ولی همینکه آن کشور در تصرف عرب و چنگال قهر و غلبه واقع شد پس از اندک زمانی منقرض شدند و چنان هلاک گردیدند که گویی بوجود نیامده بودند[۳].

و نباید گمان کرد که این وضع معلول رسیدن ستمگری یا تجاوز عمومی به آنان بوده است زیرا فرمانروایی اسلام از لحاظ عدالت دارای خصوصیاتی است که بر همه معلوم است، بلکه این حالت یک نوع

۱- از «ینی» است در چاپهای مصر چنین است: قیقصر الامل و یضعف. و التناسل و الاعتمار انما هو ... است.

۲- درباره مراحل مختلف دولت در فصول آینده گفتگو خواهد شد.

۳- خوشبختانه خدای ایران همواره نگهبان میهن ماست و با آن همه صدمات تاریخی ایران هنوز هم زنده و جاویدانست.

طبیعت و سرشت در انسان است که چون کاخ فرمانروایی او بدست بیگانه واژگون گردد و بازیچه دست دیگران شود بچنین سرنوشتی گرفتار می‌گردد.
و بهمین سبب ملتهای سیاه پوست به رقیت و بندگی تن در میدهند زیرا طبیعت انسانی آنان دارای نقصان است و چنانکه گفتیم بحیوانات بی‌زبان نزدیکترند. یا برخی از اقوام بطمع کسب جاه و مقام یا ثروت و ارجمندی طوق بندگی دیگران را بر گردن می‌نهند مانند ترکان در مشرق (خدمتگزاران بنی عباس و فاطمیه) و کفار[1] جلالقه و فرنگیان اندلس که بدین شیوه دست یازیده‌اند. چه عادت بر این جاریست که اقوام مزبور بکارهای دولتی اختصاص می‌یابند و از رقیت و بندگی ابا ندارند چه امیدوارند از این راه به جاه و پایگاه برسند و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بدوست.

فصل بیست و پنجم

در اینکه قوم عرب تنها بر سرزمینهای هموار و جلگه‌های غیر کوهستانی دست میبابد

زیرا این قوم برحسب طبیعت وحشیگری که دارند بغارتگری و خرابکاری عادت گرفته‌اند، و بی‌آنکه آهنگ غلبه و جهانگیری داشته باشند یا بکارهای پرمخاطره‌ای دست یازند به آنچه دسترسی پیدا کنند آنرا بغارت میبرند و به بیابانهای خشکی که جایگاه‌های چادرنشینی آنهاست میگریزند. همچنین آنها بلشکرکشی و جنگ اقدام نمیورزند مگر هنگامی که ناچار شوند از خود دفاع کنند چنانکه هر دژ تسخیر ناپذیری را که مانع آنان باشد رها می‌کنند و به تسخیر ده‌هایی می‌پردازند که استحکامی ندارند. و با کارهای دشوار روبرو نمیشوند و اقوام و قبایلی که در مناطق کوهستانی بسر میبرند و رفتن بادیه‌نشینان عرب بمساکن آنان دشوار است از دستبرد خرابکاری و غارت اعراب بادیه‌نشین در امان‌اند زیرا ایشان از کوهها و ارتفاعات بالا نمیروند و بکارهای پر مشقت و دشوار اقدام نمیکنند و با مخاطرات روبرو نمیشوند. ولی هر وقت کشورها و شهرهایی را که در جلگه‌ها و دشتهای هموار واقع است بسبب ضعف دولت آن بی‌لشکر و نگهبانان بینند بدان سوی میتازند و بغارتگری میپردازند. چنین جایگاه‌هایی بهترین طعمه آنان بشمار میرود و بسبب سهولت تهاجم دمبدم بدان سوی تاخت و تاز میکنند و بتاراج و غارت اهالی آن دست مییازند تا آنکه مردم آن کشور بکلی محکوم و اسیر آنها میشوند. آنگاه در آن سرزمین در نتیجه دخالتهای قوم مهاجم امور فرمانروایی دمبدم تغییر می‌پذیرد و دست بدست میگردد و بوضع سیاست آنان انحراف راه می‌یابد تا سرانجام تمدن و عمران ایشان منقرض میگردد.

۱- علوج (ب) و (ا) و (ک). معلوجاء (پ). در اقرب الموارد آرد: علج (بکسر) الرجل القوی الضخیم من کفار العجم و بعض العرب یطلق العلج علی الکافر مطلقا، ج: علوج و اسم الجمع معلوجاء.

و خدا بر خلق خویش تواناست و او یگانه غلبه یابنده است (و جز او پروردگاری نیست)[1].

فصل بیست و ششم

در اینکه هرگاه قوم عرب بر کشورهایی دست یابد بسرعت آن ممالک رو به ویرانی میروند

زیرا تازیان ملتی وحشی‌اند و عادات و موجبات وحشیگری چنان در میان آنان استوار است که همچون خوی و سرشت ایشان شده است. و این خوی برای ایشان لذت بخش است زیرا در پرتو آن از قیود فرمانبری حکام و قوانین سرباز میزنند و نسبت به سیاست کشورداری نافرمانی میکنند و پیداست کـه چنـین خـوی و سرشتی با عمران و تمدن منافات دارد و در جهت مخالف آنست چنانکـه کلیـه هـدف‌هـای عـادی آنـان در زندگی کوچ کردن ازین سوی بدان سوی و تاخت و تاز به قبایل دیگرست در صورتی که چنین هدفی مخالف آرامش و اقامت گزیدن میباشد که از مهمترین مبانی تمدن و عمران بشمار میرود. و نیز در مثل آنان از این رو بسنگ نیازمندند که از آن دیگدان بسازند و دیگ غذا پزی خود را روی آن بگذارند و بهمین سبب بناها را خراب میکنند و سنگهای آنها را بمنظور مزبور بکار میبرند.

و نیاز ایشان بچوب نیز برای بر پا ساختن سرا پرده‌ها و خیمه‌هـا اسـت تـا از آن مـیخ‌هـا و سـتونهایی بسازند و در بپا داشتن چادر بکار برند، از این رو کاخها و عمارات را بدین منظور ویران میسازند. پس سرشت و طبیعت ایشان منافی ساختمانها و بناهاست که اساس شهرنشینی و عمرانست. بطـور کلـی عـادات و طـرز رفتار عرب چنین است و گذشته ازین خوی آنان غارتگریست که هر چه را در دست دیگران بیابند میربایند و تاراج میکنند و روزی آنان در پرتو نیزه‌های ایشان فراهم می آید. و در ربودن اموال دیگران به انـدازه و حـد معینی قائل نیستند بلکه چشم ایشان به هرگونه ثروت یا کالا یا ابزار زنـدگی بیفتـد آنـرا غـارت میکننـد. و هرگاه از راه غلبه‌جویی بر کشوری دست یابند و فرمانروایی و قدرت آنان در آن سـرزمین مسـلم گـردد، آن وقت به سیاست حفظ اموال مردم توجهی ندارند و حقوق و اموال همگان پایمال دستبرد زورمندان میشود و از میان میرود و عمران و تمدن بویرانی میگراید. همچنین آن گروه از این رو مایه تبـاهی عمـران و اجتمـاع میشوند که کار هنرمندان و پیشه‌وران را هیچ میشمرند و برای آن دستمزد و ارزشی قائل نیستند در صورتی که، چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد، اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کار صـنعتگران و پیشـه‌وران تشکیل میدهد و هرگاه اینگونه کارها تباهی پذیرد و در برابر اعمال و رنجهـای آنـان مـزد و بهـایی نباشـد و مفت و مجانی تلقی گردد آرزوهای مردم در کسب و پیشه بنومیدی مبدل میشود و مردم از کار و هنر دست میکشند و از سکونت در شهر بیزاری میجویند و پراکنده میشوند و در نتیجه عمران و اجتماع تباه میشود. و

۱- قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

نیز قوم عرب به احکام و قوانین و منع مردم از تباه‌کاریها و تجاوز بیکدیگر توجهی مبذول نمیدارند بلکه تمام هم ایشان مصروف ربودن اموال مردم از راه غارتگری یا باج ستانی است و هرگاه بدین مقصود برسند بکارهای دیگر مردم عنایتی ندارند و در راهنمایی آنان براه راست و اصلاح امور ایشان اقدام نمیکنند و مفسده‌جویان را از فساد باز نمیدارند و چه بسا که آزمندی و سودپرستی آنان را وادار میکند که کیفرهای مالی مجری میدارند ولی مقصود آنان اصلاح حال عموم نیست، بلکه چنانکه عادت ایشانست میخواهند از این راه سود بیشتری بدست آورند و بر میزان باج و خراج بیفزایند. بهمین سبب چنین کیفرهایی برای سرکوب کردن مفسده‌جویان و تبهکاران و آنان که بحقوق و اموال دیگران تجاوز میکنند کافی نمیباشد، بلکه این روش ایشان بر تجاوز و تبهکاری می‌افزاید زیرا متجاوزان پرداختن باج را در برابر رسیدن بمقاصد پلید خویش آسان میشمرند در نتیجه رعایا در کشور ایشان بحالت هرج و مرج و بی سر و سامانی بسر میبرند چنانکه گویی هیچگونه حاکمیت و قانونی وجود ندارد. هرج و مرج و بی سر و سامانی[1] مایه هلاکت بشر و تباهی عمران و تمدنست، از این روست که در فصول پیش یاد کردیم وجود سلطنت برای انسان از خصوصیات و امور طبیعی اوست و موجودیت و اجتماع وی جز از راه داشتن آن بشایستگی و صلاح نمیگراید.

و این موضوع در نخستین باب بیان شد.

دیگر آنکه قوم عرب همه ریاست طلب‌اند و کمتر ممکن است یکی از آنان فرمانروایی را به دیگری واگذار کند، هر چند پدر یا برادر یا بزرگ قبیله او باشد مگر آنکه بندرت و با اکراه شرم و حیا مانع ایشان گردد. و بهمین سبب در میان آنان فرمانروایان و امیران متعددی پدید می آیند و رعیت در امر خراجگزاری و احکام با قدرتهای گوناگون و اشکال متنوعی روبرو میشوند و در نتیجه عمران و تمدن بفساد و ویرانی منتهی میشود و رشته امور از هم میگسلد. چنانکه عربی بادیه‌نشین نزد عبدالملک آمده بود، هنگامی که عبدالملک درباره طرز رفتار حجاج از وی پرسید مرد عرب گفت: او را ترک گفتم در حالیکه خودش تنها ستمگری می‌کرد و منظور عرب ستایش حجاج از حیث حسن سیاست و عمران بود.

و اگر از آغاز خلقت بکشورهایی بنگریم که تازیان آنها را با جهانگشایی و زور متصرف شده‌اند، خواهیم دید چگونه عمران و تمدن از آن ممالک رخت بربسته و سرزمینهای آباد و مسکون آنها ویران و خالی از جمعیت شده است چنانکه گویی آن ممالک بکلی دگرگون گردیده است.

۱- در حاشیه نسخه (ا) چنین است: و از اشعار منسوب بخواجه ما علی این است: لا تصلح الناس فوضی لا سراۀ لهم و لا سراۀ اذا جهالهم سادوا. (مردم در حال هرج و مرج و بی‌مهتر اصلاح نمیشوند. و هرگاه نادانان آنان سیادت کنند مهتری نخواهد داشت).

از آن جمله یمن مرکز سکونت تازیان بکلی ویرانه است و بجز در یکی دو ناحیه آن اثری از عمران باقی نمانده است. همچنین کلیه عمران و تمدن عراق عرب را که ایرانیان بوجود آورده بودند تازیان از میان برده‌اند و بناحیه بایری مبدل شده است و شام نیز تا این روزگار بهمین سرنوشت گرفتار است.

و آغاز قرن پنجم که قبایل بنی هلال و بنی سلیم بسوی افریقیه و مغرب شتافتند و مدت سیصد و پنجاه سال در آن نواحی سکونت گزیدند و بزندگی خود ادامه دادند سرتاسر آن کشورها بی‌رونق و ویران شده است، در صورتی که پیش از مهاجرت آنان کلیه سرزمینهای میان سودان و دریای روم آبادان بوده است چنانکه آثار عمران و تمدن پیشین آنان مانند نشانه‌های میان جاده‌ها و نمونه‌های باقیمانده ابنیه ویران شده و دیگر علائم و آثار قریه‌ها و دهکده‌ها گواه بر عمران و تمدن آن نواحی است و خدا وارث زمین و ساکنان آنست و او بهترین وارثان میباشد[۱].

فصل بیست و هفتم

در اینکه پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمیشود مگر به شیوه دینی از قبیل پیامبری یا ولایت یا بطور کلی بوسیله آثار بزرگ دینی

زیرا چون این قوم بر خوی وحشیگری هستند رام شدن و انقیاد گروهی از آنان نسبت بدسته دیگر بعلت درشتخویی و گردن فرازی و فزون‌جویی و رقابت و همچشمی در ریاست از دشوارترین کارهاست، از این رو کمتر تمایلات ایشان در پیرامون یک امر هماهنگ و متحد میشود. لیکن هنگامی که از راه پیامبری یا ولایت بکیشی گرایند آن وقت حاکم و رادع آنان از نفوس خودشان بر میخیزد و خوی خودخواهی و همچشمی از میان آنان رخت بر می‌بندد و در نتیجه انقیاد و اجتماع ایشان آسان میشود، چه دین در دل همه آنان جایگزین میشود و خویهای تکبر و رشک و همچشمی را از میان میبرد و مطیع کردن و گرد آوردن ایشان را آسان میکند. از این رو هرگاه در میان ایشان پیامبر یا ولی و خلیفه‌ای پدید آید آنان را به انجام دادن فرمان خدا بر می‌انگیزد و خویهای نکوهیده را از میان آنان میزداید و ایشان را بفراگرفتن صفات نیکو وا میدارد و آنگاه همه ایشان برای آشکار ساختن حق همدل و همرأی میشوند و اجتماع آنان کمال می‌پذیرد و جهانگشایی و غلبه و کشورداری برای ایشان حاصل میشود. با همه اینها تازیان زودتر از همه مردم حق و راستی را می‌پذیرند و چون طبایع ایشان از ملکات کژی و ناراستی سالم و از خویهای ناپسند و نکوهیده دور است، و بجز برخی از خویهای وحشیگری که چندان گمراه کننده نیست[۲]. و برای پذیرش نیکی

۱- والله یرث الارض و من علیها و هو خیر الوارثین. اشاره به آیه ۴۱ سوره مریم و آیه ۸۹ سوره الانبیاء.

۲- در «ینی» بجای: قریب المعاناة (در چاپهای مصر و بیروت) قریب المعایاة است.

آماده میباشند صفات بد دیگری در آنها یافت نمیشود، از این رو که آنان بر همان فطـرت نخســتین خــویش پایدارند و از سرشتی که سبب نقش بستن عادات زشت و ملکات ناپسند در انسان میگردد دور میباشند، زیرا چنانکه در حدیث آمده و در پیش نیز یادآور شدیم: «هر مولودی بر فطرت بجهان می آید»[1].

فصل بیست و هشتم

در اینکه تازیان نسبت به همه ملتها از سیاست کشورداری دورترند

چه ایشان بیش از همه ملتها بادیه‌نشینی متصفند و در دورترین دشتهای خشک رفت و آمد میکننـد و بی‌نیازترین اقوام از نیازمندیهای جلگه‌نشین‌ها (مانند غلات و حبوب) هستند، زیرا به تنگدستی و خشـونت زندگی خو گرفته‌اند و در نتیجه از اقوام دیگر بی‌نیاز میباشند. بهمین سبب فرمانروایی در میان ایشــان و رام کردن آنان بوسیله گروهی از خود ایشان بسیار دشوار است چه آنـان بـدین روش انـس گرفتـه و بـر حالـت توحش باقی هستند و رئیس آنها اغلب به زیردستان خویش نیازمند است تا از عصبیت ایشـان در امـر دفـاع استفاده کند و از این رو ناگزیر باید بر وفق دلخواه ایشان با آنان مدارا کند و از راه زور با آنان رفتار نکنـد تـا مبادا بوضع عصبیت او خللی راه یابد، چه اگر این امر مختل شود مایه هلاک و نیستی او و ایشان خواهد شد.

در صورتی که سیاست پادشاه و سلطان ایجاب میکند که سیاستمدار از روی قهر و زور حکومت کند و به امر و نهی بپردازد وگرنه سیاست او پیش نخواهد رفت. و نیز چنانکه در فصول پیش یـاد کـردیم یکـی از طبایع تازیان اینست که هنگام غلبه فقط آنچه را در دست مردم می‌یابند میربایند و از دیگر امور صرف نظـر میکنند و کاری بحکومت کردن میان مردم و دفاع از حقوق برخی در مقابل برخی دیگر ندارند. از این رو هر گاه بر ملتی غالب آیند یگانه هدف ایشان از کشورداری اینست که از راه ربودن اموال مـردم منتفـع شـوند و بجز این منظور دیگر امور را مانند قانونگذاری و امر و نهی در میان مردم فرو میگذارند. و چه بسا کـه بعلـت آزمندی بفزونی خراجها و بدست آوردن منافع فراوان‌تر، کیفرهای مالی هم برای تباهکاریها تعیـین میکننـد، ولی پیداست که اینگونه مقررات را نمیتوان نیروی فرمانروا نامید بلکه اغلب بر حسب مقاصـدی کـه محـرک باج دهندگانست مایه مفاسد هم میشود، چه مردم مبلغی را که بمنظـور پرداخـت خـراج میدهنـد در برابـر مقاصد تجاوز و نابکاری کوچک میشمرند و بدین سبب تباهکاریها و مفاسد رو بفزونی میرود و عمران بویرانی میگراید و چنین ملتی در وضعی بسر میبرد که گویی در حال هرج و مرج و بیسر و سامانیسـت و هـر کـس بدیگری میتواند دست درازی کند. پیداست که عمران چنین قومی بهبود نمی‌یابد و چنانکه در فصول پـیش گفتیم وضع بیسر و سامانی بسرعت آن کشور را بویرانی میکشاند. بدین سبب سرشت عرب بکلی از سیاسـت کشورداری دور است و هنگامی بدین امر نزدیک میشوند که طبایع ایشان دگرگونه شود و نیروی فرمـانروائی

۱- کل مولود یولد علی الفطرة.

ایشان به آیین دینی مبدل گردد، آن وقت این خویها از آنـان زدوده میشـود و چنانکـه یـاد کـردیم از درون خویش بر خود حاکمی (وجدان دینی) قرار میدهند که آنان را به جلوگیری از تجاوز افراد نسبت به یکـدیگر وا می‌دارد و میتوان این تغییر احوال را هنگام دولت ایشان در ملت اسلام در نظر گرفت که چـون دیـن امـر سیاست را برای ایشان بوسیله شریعت استوار ساخت و احکام آن مصالح عمران را در ظاهر و بـاطن مراعـات میکرد و خلفای ایشان پی در پی بر مسند خلافت نشسـتند در ایـن هنگـام کشـور ایشـان عظمـت یافـت و سلطنت آنان نیرو گرفت.

رستم[1] هنگامی که می‌دید مسلمانان برای نماز اجتماع می‌کنند می‌گفت: «عمر جگر مرا خون میکند[2] که به سگها آیین می آموزد».

آنگاه پس از گذشتن روزگاری از دوران فرمانروایی عرب گروهی از قبایل آنـان کـه آداب دیـن را فـرو گذاشتند از مشاغل و امور دولت هم جدا شدند و در نتیجه سیاست را هـم از یـاد بردنـد و بهمـان دشـتهای خشک و وضع بادیه‌نشینی بازگشتند و روش عصبیتی را که خداوندان دولت ایشان داشتند از یاد بردنـد و از اصول فرمانبری و دادگستری که در میان آنان رواج یافته بود دور شدند و باز بهمـان توحشـی کـه پـیش از اسلام داشتند بازگشتند و از نام پادشاهی برای آنان چیزی بیاد نمانده بود جز اینکه می‌پنداشتند آنان از قوم و طایفه خلفا هستند. و چون امر خلافت از میان رفت و نشانه‌های آن محو گردید فرمانروایی بکلی از تازیـان گرفته شد و ملتهای غیر عرب که در زیر فرمان ایشان بودند بر آنان غلبه یافتند و تازیان در همان دشـتها و صحراها اقامت گزیدند و به بادیه‌نشینی بازگشتند، نه کشور و پادشـاهی را میشـناختند و نـه از سیاسـت آن آگاه بودند، بلکه بسیاری از آنان نمیدانستند که در روزگار گذشته ایشان دارای سلطنت و پادشاهی بوده‌انـد. در صورتی که در دوران گذشته کشورداری و سلطنتی که نیاکان این قوم داشته‌اند در هیچیک از ملتها نبوده است چنانکه روش دولتهای عاد و ثمود و عمالقه و حمیر و تبابعه و آنگاه دولت مضر در اسـلام، یعنـی بنـی امیه و بنی عباس، گواه بر این ادعا میباشد. ولی همینکه دین را فراموش کردند از سیاست نیـز دور شـدند و به اصل خود که بادیه‌نشینی است بازگشتند، و گاهی هم بندرت برای آنان غلبه بر برخی از دولتهای ضـعیف حاصل میشود چنانکه هم اکنون در مغرب وضع برین منوالست. لیکن همانطور که در گذشته یاد کردیم مآل و هدف دولت ایشان بجز ویران ساختن اجتماع و عمرانی که بر آن استیلا می‌یابند چیز دیگری نیست. و خدا کشور خویش را به هر که بخواهد می‌بخشد[3].

۱- رستم فرخزاد سردار بزرگ ایرانی در جنگ قادسیه.

۲- ترجمه تحت اللفظی آن چنین است: «جگر مرا میخورد».

۳- وَالله يُؤْتِى مُلْكَهُ من يَشاءُ ۲: ۲۴۷.

فصل بیست و نهم

در اینکه قبایل و جمعیت‌های بادیه‌نشین مغلوب شهریانند

در گذشته یاد کردیم که اجتماعات بادیه‌نشین نسبت به اجتماعات شهرهای کوچک و بزرگ ناقص است زیرا کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است برای بادیه‌نشینان فراهم نیست و تنها ممکن است در سرزمینهایی که جایگاه سکونت ایشانست زمینه کشت و کار یافت شود، لیکن مواد اساسی فلاحت که بیشتر آنها مربوط بصنایع است در آن نواحی نایاب است، چه بطور کلی در میان آنان درودگر و خیاط و آهنگر و نظایر اینگونه صنعتگرانی که ضروریات معاش ایشان را از کشت و کار و جز آن فراهم می‌کنند وجود ندارد. همچنین فاقد دینار و درهم میباشند، بلکه اجناسی را که میتوان بپول تبدیل کرد از قبیل محصولات کشاورزی و حیوانات اهلی یا فرآورده‌های آنها چون لبنیات و کرک و پشم و پوست و مو در اختیار دارند که مورد نیاز شهرنشینان میباشد. اینست که آنها را با درهم و دینار تعویض میکنند. با این تفاوت که نیاز بادیه‌نشینان به شهریان در امور ضروری است لیکن شهریان به آنان در وسایل تجملی و غیر ضروری احتیاج دارند. بنابراین بادیه‌نشینان از لحاظ حفظ موجودیت خویش بشهریان نیازمندند، چه تا هنگامی که در وضع بادیه‌نشینی بسر میبرند و خود کشوری بوجود نیاورده و بر شهرهایی استیلا نیافته‌اند خواهی نخواهی بمردم شهرنشین احتیاج دارند و هر زمان شهریان آنان را به انجام دادن امور خویش و فرمانبری از مقرراتی که دارند وادار کنند و از آنان وظایفی بخواهند ناگزیراند فرمانبری کنند.

چه وضع شهر از دو حال بیرون نیست: یا دارای پادشاهی است و در این صورت بادیه‌نشینان مجبورند تسلیم و مطیع قدرت و سلطه پادشاه باشند و یا پادشاهی ندارد و در این صورت نیز ناچار در هر شهری ریاست و نوعی تسلط و قدرت برخی از مردم بر دیگران وجود خواهد داشت وگرنه اجتماع آن دگرگونه خواهد شد و آن وقت این رئیس، بادیه‌نشینان را بفرمانبری و کوشش در راه مصالح خویش وادار خواهد کرد، و این امر نیز ممکن است بدو طریق صورت پذیرد: یا آنان را از روی میل بوسیله بخشیدن مال مطیع خویش میکند و آنگاه نیازمندیها و ضروریاتی را که در آن شهر لازم دارند بر آنان عرضه میکند[1] و در نتیجه اجتماع ایشان رو به بهبود میرود. و یا اگر نتواند از راه بذل و بخشش مال ایشان را جلب کند به اجبار و زور ایشان را بفرمانبری خویش ملزم میسازد و هر چند فشار و زور او بر قبایل بکوچ کردن گروهی از آنان هم منجر گردد اهمیت نمیدهد، زیرا خواه ناخواه بوسیله دسته‌ای که باقی میمانند بر دیگران غلبه میجوید و پیداست که آن گروه ناگزیر ببندگی و فرمانبری او میگرایند، چه انتظار دارند از این راه از تباهی اجتماع خویش ممانعت کنند. و چه بسا که توانایی کوچ کردن از اینگونه نواحی برای آنان حاصل نمیشود و نمیتوانند بنقاط دیگر بروند چه همه نواحی آباد را بادیه‌نشینان دیگر تصرف کرده‌اند و مانع از ورود دیگران به سرزمین خویش

۱- در «ینی» بجای (یبدی لهم) (یبیح لهم) است و از این رو می‌توان عبارت را بدینسان ترجمه کرد: و آنگاه اجازه می‌دهد در آن شهر به هر چه نیازمندند آنها را در دسترس ایشان بگذارند.

میشوند و در این صورت آن گروه نیز هیچ پناهگاهی نمی‌یابند و از روی اضطرار بفرمانبری از رؤسای شـهری گردن می‌نهند. بنابراین بادیه‌نشینان خواه ناخواه و ناگزیر مغلوب شهریان میباشند. و ایزد غالـب اسـت فـوق بندگانش و او یگانه یکتای قهر کننده است.[۱]

۱- اشاره به آیه ۱۸ و ۶۱ سوره الانعام: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ ۶: ۱۸، و: وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ ۱۳: ۱۶، که در چندین سـوره دیگـر نیز آیه اخیر آمده است. این آیه در «ینی» نیست.

باب[1] سوم از کتاب اول

درباره سلسله‌های دولتها و کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیه آنها روی میدهد و آنرا چندین قاعده و متمم است

فصل نخستین

در اینکه تشکیل دادن کشور و دودمان دولت از راه قبیله و عصبیت حاصل می‌آید

زیرا در باب نخستین ثابت کردیم که غلبه و قدرت و مدافعه بی‌گمان از راه عصبیت پدید می آید چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصبیت است.

گذشته از این پادشاهی پایگاهی شریف و لذت بخش است و بر همه نیکیهای دنیوی و شهوات بدنی و لذایذ نفسانی مشتمل میباشد و اغلب در راه بدست آوردن آن کشمکش و زد و خورد روی میدهد.

و کمتر ممکن است کسی آنرا بدیگری واگذار کند مگر آنکه بر وی چیره آید. از این رو خواه ناخواه اختلاف و نزاع روی میدهد و کار به جنگ و خونریزی و غلبه یافتن یکی بر دیگری منجر میگردد و چنانکه در گذشته یاد کردیم هیچیک از این امور هم جز از راه عصبیت واقع نمیشود.

و خلاصه درک امر پادشاهی از فهم عامه دور است و از آن غافلند چه روزگار بنیان نهادن دولت را از یاد میبرند و آغاز آنرا بخاطر ندارند. روزگار درازی در شهرنشینی بسر میبرند و نسلهای پی در پی بدینسان پرورش می‌یابند، از این رو نمیدانند خدا در آغاز تأسیس دولت چگونه پادشاهی را بیک قوم سپرده است، بلکه آنها فقط خداوندان دولت و پادشاهی را در حالی مشاهده میکنند که آیین[2] فرمانروایی آنان استحکام یافته و مردم بدانسان تسلیم ایشان شده‌اند که از عصبیت هم بی‌نیاز میباشند.

آنها نمیدانند در آغاز کار وضع دولت بر چه منوال بوده و سرسلسله ایشان در راه تأسیس آن چه رنجها برده است. بویژه مردم اندلس بیش از همه اقوام عصبیت و تأثیر آنرا از یاد برده‌اند، از این رو که دیر زمانیست که برحسب معمول از نیروی عصبیت بی‌نیازاند، چه وطن ایشان متلاشی و واژگون شده و از جمعیت‌ها و قبایل تهی گردیده است.

۱- در چاپ (ک) «باب» و در چاپهای دیگر «فصل» سوم است. در «ینی» چنین است: بسم الله الرحمن الرّحیم اللهم اعن و یسر بخیر.

۲- ترجمه کلمه «صبغۀ» است که در قرآن نیز «صِبْغَةَ الله» ۲: ۱۳۸ آمده، و مفسران آنرا به: دین، خلقت، فطرت، اسلام، شعار، قبله، حجت و سنت تفسیر کرده‌اند. رجوع به تفسیر ابوالفتوح ج ۱ ص ۲۱۲ شود.

و خدای بر آنچه بخواهد تواناست [و او بهر چیزی داناست][1] و ما را بسنده است و نیکو کارگزاریست[2].

فصل دوم

در اینکه هرگاه دولت استقرار یابد و شالوده آن مستحکم شود دیگر از عصبیت بی‌نیاز است

چه دولتهای عمومی در آغاز تشکیل با مقاومت مردم روبرو میشوند و انقیاد و فرمانبری از آنها بر مردم دشوار و ناگوار است و سر تسلیم فرو نمی آورند مگر در برابر نیروی توانایی که از راه غلبه پدید می آید، چه میان آنان بیگانگی و ناآشناییست و مردم بپادشاهی آن دولتها مأنوس نیستند و بفرمانروایی آنها خو نگرفته‌اند، لیکن هنگامی که ریاست در آن دسته مخصوص بفرمانروایی (طبقه حاکمه یا فرمانروا) استقرار یابد و دولت بر آنان مسلم گردد و افراد آنها یکی پس از دیگری بمرور زمان و با گذشت نسلها و دولتهای پیاپی از راه وراثت بدان نائل آیند، آن وقت مردم چگونگی آغاز کار را از یاد میبرند و آیین ریاست برای خداوند آن دسته مخصوص (طبقه فرمانروا) استحکام می‌پذیرد و خوی و روش فرمانبری و سر فرود آوردن در برابر ایشان در عقاید عمومی رسوخ می‌یابد و مردم بخاطر فرمانروایی ایشان بپیکارها دست می‌یازند همچنانکه در راه پیشرفت عقاید دینی بجنگها و نبردها بر میخیزند و ازینرو درین هنگام در کار فرمانروائی خویش به تبار و گروه بزرگی نیازمند نیستند، بلکه حاکمیت آنان چنان استوار میشود که گوئی فرمانبری از ایشان بر طبق کتابی آسمانیست که تغییر ناپذیر میباشد و به خلاف آن هیچکس آگاهی ندارد.

و برای همین هدف در پایان علم کلام که از عقاید دینی گفتگو میکند ببحث در امامت میپردازند چنانکه گوئی امامت هم یکی از فصول و مباحث آن بشمار میرود[3].

و در این مرحله سلطنت پشت گرمی و اتکای سلطان یا به موالی و پرورش یافتگان خانه زادی است که در پرتو عصبیت و ارجمندی[4] تربیت شده‌اند و یا بدسته‌ها و گروه‌هایی اتکا میکند که به خاندان آنان منسوب نیستند ولی در زمره گروه‌هایی بشمار میروند که تحت ولایت ایشان هستند و نظیر این وضع را در خاندان عباسیان میتوانیم مشاهده کنیم. زیرا در روزگار دولت معتصم[5] و پسرش الواثق عصبیت عرب فاسد

۱- در «ینی» نیست.

۲- والله قادر علی ما یشاء وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ ۲: ۲۹ و هو حسبنا وَ نِعْمَ الْوَکِیلُ ۳: ۱۷۳. اشاره به آیه: یَخْلُقُ الله ما یَشاءُ إِنَّ الله عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ ۲۴: ۴۵. و آیه: وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ ۲: ۲۹، و آیه: وَ قالُوا حَسْبُنَا الله وَ نِعْمَ الْوَکِیلُ ۳: ۱۷۳.

۳- در مذهب شیعه براستی هم امامت از مباحث اعتقادی و اصل پنجم از اصول دین است و مؤلف برحسب مذهب سنت که امامت را از اصول دین نمی‌شمرند بدین گونه تعبیر کرده است.

۴- در «ینی» (فی ظل العصبیهٔ و عزها) است ولی در چاپهای مصر و بیروت بغلط «و غیرها».

۵- معتصم باللّه هشتمین خلیفه عباسی که از سال ۲۱۸ هجری تا سال ۲۲۷ خلافت کرده است. واثق باللّه نهمین خلیفه عباسی که از سال ۲۲۷ تا سال ۲۳۲ هجری خلیفه بوده است.

شده بود و از آن پس اتکای ایشان بموالی ایرانی و ترک و دیلم و سلجوقی و جز آنـان بـود. آنگـاه ایرانیـان و حاکمان نواحی بر سرزمینهایی که حکومت میکردند به استقلال غلبه و تسلط یافتند و قدرت و نفـوذ دولـت عرب را از آن سرزمینها و نواحی بر انداختند و دیگر آن سرزمینها از متصرفات و نواحی بغداد بشمار نمیرفت تا اینکه دیلمان[۱] ببغداد لشکر کشیدند و آن شهر را بتصرف خویش درآوردند و در فرمانروایی آنـان اخـتلاف پدید آمد[۲]. سپس دوران فرمانروایی دیلمان هم به سر رسید و به دنبال آنان سـلجوقیان پادشـاهی یافتنـد و مردم در زیر فرمانروایی آن سلسله درآمدند، آنگاه سلجوقیان نیز منقـرض شـدند و سـرانجام تاتارهـا لشـکر کشیدند و خلیفه را کشتند و نشانه‌های دولت عرب را محو کردنـد. همچنـین عصـبیت قبایـل صـنهاجه در مغرب نیز از آغاز قرن پنجم، یا پیش از آن روزگار، تباهی گرفته و دولت آنان در مهدیه[۳] و بجایه[۴] (بـوژی) و قلعه[۵] و دیگر مرزهای افریقیه ادامه داشت ولی بدانسان که نفوذ خلیفه از آن نواحی دور بود. و چه بسا برخی از کسانیکه در امر کشورداری با ایشان در کشمکش بودند بدین مرزها میشتافتند و در آنها پناه مـی‌جسـتند ولی با همه این احوال سلطنت و پادشاهی همچنان بنام ایشان بود تا اینکه خداونـد انقـراض دولـت آنـان را اعلام کرد و موحدان با نیروی عصبیت شگرفی که در میان طوایف مصامده داشتند پدید آمدند و همـه آثـار دولت صنهاجه را برانداختند.

وضع دولت امویان اندلس نیز بهمین سرنوشت دچار گردید و چون عصبیت عربی آنان بفسـاد گراییـد ملوک طوایف[۶] بر آن کشور استیلا یافتند و فرمانروایی را بدست آوردند و سرتاسر آن کشور را تقسیم کردنـد و با یکدیگر برقابت و کشمکش پرداختند و هر یک از امیـران آن کشـور ناحیـه‌ای را کـه در آن فرمـانروایی میکرد بخود اختصاص داد و آنرا بصورت حکومت مستقلی درآورد و اندلسیان نیز نسبت بدولت عباسی بعین همان راهی را پیش گرفتند که ایرانیان پیموده بودند. از این رو امیران و حاکمان آن کشـور خـود را پادشـاه

۱- مقصود آل بویه‌اند که بر عراق عرب نیز تسلط یافتند و خلیفه عباسی را به اطاعت خویش درآوردند و خلیفه بتملق پرداخت و به سه برادر یعنی علی و حسن و احمد هر یک بترتیب القاب عمادالدوله و رکن الدوله و معزالدوله را اعطـا کـرد. و معزالدولـه کسی بود که بر خوزستان و عراق عرب حکومت میکرد.

۲- در «ینی» (و صار الخلاف فی حکمهم) در چاپهای مصر و بیروت (و صار الخلائـق فـی حکمهـم) و صـورت مـتن از «ینـی» است.

3 -Vills d' Afrique.

4 -Bougie.

۵- قله یا قلعه Château de Safad.

۶- در اواخر قرن چهارم ابن ابی عامر وزیر حکم بن ناصر به اتکای قبائل بربر و زناته بر امور تسـلط یافـت و رجـال دولـت را بـا دسایسی کنار زد و اختلافاتی در سراسر کشـور انـدلس ایجـاد کـرد کـه سـرانجام در اوایـل قـرن پـنجم مـیلادی انـدلس بـه امیرنشین‌های گوناگونی تقسیم گردید و والی هر ناحیه‌ای استقلال یافت و دولتهای کوچکی از قبیل سلسله بنوعباد در اشبیلیه و جز آنجا بوجود آمدند و این قسمت تاریخ اندلس را دوره ملوک طوایف خوانند. رجـوع بـه ص ۱۹۵ و ص ۱۹۶ تـاریخ تمـدن اسلامی جرجی زیدان ج ۴ شود.

میشمردند و برای خویش القاب پادشاهی قائل بودند و آداب و رسوم و شعارها و نشان‌های زینت سلطنت برای خود متداول کردند و مطمئن بودند کسی بر ضد این شیوه ایشان قیام نمیکند یا آنرا تغییر نمیدهد، زیرا اندلس کانون قبایل و عصبیت‌ها نیست چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد و روزگاری بدین وضع ادامه دادند، چنانکه ابن شرف گوید:

آنچه مرا در سرزمین اندلس بیزار میکند، رواج نامهای معتصم و معتضد است، القاب شاهانه‌ای که نابجا بکار رفته است، چون گربه‌ای که هنگام باد کردن از شیر تقلید کند.[1]

و این ملوک طوایف نیز در فرمانروایی خویش مانند دولت اموی در پایان کار و هنگامی که عصبیت عربی آنان رو بضعف نهاده و ابن ابی عامر کوس استقلال زده و بر امور تسلط یافته بود بموالی و هواخواهان دست‌پرورده اتکا کرده بودند و از بیگانگانی که از ساحل «افریقیه» و «مراکش» بدان کشور آمده بودند چون قبایل بربر و زناته یاری می‌طلبیدند و در نتیجه هر یک از امرا در گوشه‌ای از سرزمین اندلس کشوری مستقل تشکیل دادند و دولتهای بزرگی بوجود آمد و به نسبت سرزمینهایی که از تجزیه کشور نصیب آنان شده بود هر یک در ناحیه وسیعی از کشور فرمانروایی میکرد و همچنان بدین وضع ادامه میدادند تا اینکه مرابطان از راه دریا بدان کشور تاختند و چون در میان قبایل لمتونه عصبیت نیرومندی داشتند قدرت ملوک طوایف را درهم شکستند و جانشین آنان شدند و آنها را از مراکزی که داشتند بیرون راندند و کلیه آثار ایشان را محو کردند و ملوک طوایف به هیچ رو قادر بدفاع از خویش نبودند زیرا عصبیت نداشتند. پس میتوان گفت که بنیان نهادن دولت در آغاز کار و حفظ و نگهبانی آن در پرتو این عصبیت است.

و طرطوشی در تألیف خود موسوم به سراج الملوک پنداشته است که نگهبان دولت‌ها بر اطلاق همان سپاهیان جیره خواری هستند که بطریق ماهیانه از دولت حقوق میگیرند، در صورتی که گفتار وی شامل سرسلسله‌ها و سلاطین نخستین دوران سلطنت یک دودمان نمیشود، بلکه اتکا کردن به سپاهیان مزدور مخصوص دولتهایی است که در آخرین مراحل فرمانروایی یک دودمان میباشند. یعنی این شیوه هنگامی متداول میشود که مدتها از بنیان گذاری و تأسیس سلطنت میگذرد و فرمانروایی و آئین سلطنت در طبقه مخصوص (نیروی فرمانروا) استقرار می‌یابد و استوار میشود.

بنابراین طرطوشی آن دوران دولت را دریافته است که در مرحله پیری و فرسودگی بوده و تازگی آن به پژمردگی مبدل شده است، چه در این مرحله است که دولتها نخست به موالی و تربیت یافتگان دست‌پرورده و سرانجام به سپاهیان مزدور اتکا میکنند و بوسیله آنان از خویش بدفاع می‌پردازند. او تنها دولتهای ملوک طوایف را درک کرده است و فرمانروایی ایشان در روزگار اختلال کار امویان و انقراض عصبیت عربی آنان و مستقل شدن هر امیری در ناحیه خویش بوده است. وی در دوران فرمانروایی مستعین بن هود و پسرش

۱- یاقوت مینویسد ابن شرف در سفر به سیسیل «صقلیه» با ابن رشیق همسفر بوده و اشعار مزبور را به ابن رشیق نسبت میدهد. رجوع به معجم الادباء ج ۷ ص ۹۶ شود.

مظفر از مردم سرقسطه میزیسته است[۱] و در این دوران هیچگونه عصبیتی برای ایشان باقی نمانده بود زیرا از سیصد سال پیش تجمل خواهی و آداب توانگری بر عرب استیلا یافته و مایه نابودی آنان شده بود و او تنها شاهزادگانی را دیده است که بطور استقلال و بدون کمک عشایر خویش فرمانروایی میکردهاند، شاهزادگانی که در آغاز تشکیل دولت از بقایای عصبیت خویش در تشکیل دولت استفاده کردهاند و آنگاه که آیین استقلال آنان استحکام یافته دیگر نیازی به ایل و تبار ندارند. از این رو چنین امیرانی در شرایط مزبور مخالف و منازعی ندارند و در فرمانروایی خویش از جیرهخوران و مزد بگیران یاری میجویند. این است که طرطوشی در این باره بطور کلی سخن رانده و کیفیت امر را از آغاز تأسیس دولت در نیافته است، در صورتی که فرمانروایی جز برای خداوندان عصبیت حاصل نمیشود. بنابراین خواننده باید این نکته را دریابد و بحکمت ایزد[۲] در این باره پی ببرد. و خدا کشور خویش را به هر که بخواهد ارزانی میدارد[۳].

فصل سوم

در اینکه گاهی برای برخی از افراد طبقه مخصوص (نیروی فرمانروایی) پادشاهی دولتی تشکیل مییابد که در بنیان گذاری آن نیازی به عصبیت ندارند

زیرا هرگاه برای خداوندان عصبیتی پیروزی دست دهد و بر ملتها و اقوامی چیره گردند و ممالک بزرگی را تسخیر کنند و در نهاد فرمانروایان و کارگزاران آنان در نواحی دور و مرزهای کشور هم روح فرمانبری و اذعان رسوخ یافته باشد آن وقت اگر از میان چنین خاندانی کسی بیرون رود و بنواحی دوردست پناه برد و از مقر فرمانروایی و پایگاه ارجمندی خاندان خود دور شود، کارگزاران آن نواحی در گرد وی حلقه میزنند و دعوتش را میپذیرند و او را در مقاصدی که در سر دارد یاری میدهند و در بنیان گذاری دولتی بنام وی همت میگمارند بدین امید که وی دستگاه فرمانروایی را قبضه کند و آنرا از تصرف وابستگانش بیرون آورد [و ایشان را بپاداش یاری و مساعدتی که بوی کردهاند به پایگاهها و مقامات کشوری مانند وزارت یا فرماندهی سپاه یا مرزبانی برگزینند][۴] و به هیچ رو در سلطنت وی طمع نمیبندند و آنرا ویژه آن خاندان میدانند زیرا بعصبیت او سر فرود آوردهاند و از آیین جهانگشایی که برای وی و خاندانش در جهان استحکام یافته است فرمانبری میکنند و آنرا بمنزله عقیدهای دینی میدانند که تسلیم و اعتراف بدان در همه مردم رسوخ یافته

۱- در «ینی» عبارت بصورت دیگری است و (مستعین) ندارد بنابراین سطر مزبور ممکن است بدینسان ترجمه شود: مردم سرقسطه در زیر فرمانروایی ابن هود و پسرش مظفر بودند.

۲- و به سِر خدا. (ینی).

۳- وَالله يُؤْتِی مُلْکَهُ من يَشاءُ ۲: ۲۴۷.

۴- در «ینی» نیست.

باشد. چنانکه گویی اگر قصد شرکت با پایگاه او یا فروتر از آنرا در اندیشه خویش خطور دهند همانا زمین را زلزله فرو میگیرد[۱] و این وضع چنانست که برای ادریسیان در مغرب اقصی[۲] و عبیدیان. (فاطمیان) در افریقیه و مصر پیش آمد هنگامی که طالبیان[۳] از مشرق بنواحی دوردست عزیمت کردند و از مرکز خلافت دور شدند و به باز ستدن خلافت از دست خاندان عباسیان همت گماشتند. و البته این امر پس از آن بود که آیین ریاست در دودمان عبدمناف نخست برای امویان و آنگاه پس از ایشان برای هاشمیان استحکام یافته بود[۴]. از این رو طالبیان بنواحی دور یعنی مغرب رهسپار شدند و مردم را به خویش خواندند و در نتیجه بربرها دعوت آنان را پذیرفتند و چندین بار پیاپی در راه فرمانروایی ایشان قیام کردند چنانکه قبایل اوربهٔ[۵] و مغیله در راه ادریسیان و کتامه و صنهاجه و هواره برای عبیدیان همت گماشتند و دولت آنان را استوار کردند. و با نیروی جمعیتها و قبایل خویش فرمانروایی آنان را مستقر ساختند و سرتاسر مغرب و سپس افریقیه را از قلمرو حکومت عباسیان جدا کردند. و روز بروز نفوذ دولت عباسیان از آن سرزمینها دور میشد و برعکس قدرت عبیدیان (فاطمیان) گسترش مییافت تا آنکه عبیدیان مصر و شام و حجاز را متصرف شدند و ممالک اسلامی میان ایشان و عباسیان بطور تساوی تقسیم گردید. و کلیه بربرهایی که عهده‌دار امور دولت بودند در عین حال سر تسلیم به فرمانروایی عبیدیان نیز فرود آورده بودند و بسلطنت ایشان ایمان و اعتراف کامل داشتند و بخصوص برای رسیدن بپایگاه در بارگاه ایشان همچشمی می‌کردند زیرا آیین کشور داری برای خاندان هاشمیان حاصل آمده بود و جهانگشایی و غلبه قریش و مضر را بر دیگر ملتها تصدیق داشتند.

از این رو سلطنت همچنان در جانشینان فاطمیان نیز پایدار بود تا هنگامی که دولت عرب یکسره منقرض گردید. و خدا فرمانروایی میکند و فرمان او را رد کننده‌ای نیست[۶].

فصل چهارم

در اینکه منشأ دولتهایی که استیلا می‌یابند و کشورهای عظیم و پهناوری ایجاد میکنند اصول و عقاید دینی است که بوسیله نبوت یا دعوتی بحق حاصل می‌شود

زیرا تشکیل دادن کشور تنها از راه قدرت و غلبه امکان‌پذیر است و غلبه و نیرو بوسیله عصبیت و تألیف قلوب مردم برای توسعه‌طلبی یا کشور گیری تنها بیاری خدا حاصل میشود تا دین او را مستقر سازند

۱- اشاره به آیه: إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها ۹۹: ۱.

۲- مراکش.

۳- مقصود فرزندان علی بن ابی طالب علیه السلام است.

۴- صورت متن از (ینی) است.

5 -Auréba.

۶- وَاللهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۱۳: ۴۱.

و در جهان انتشار دهند. خدای تعالی میفرماید: «اگر همه آنچه را که در روی زمین است صرف میکردی میان دلهای ایشان الفت نمی‌افکندی»[۱]. و سر آن اینست که هرگاه دلهای مردم بخواهشهای باطل گرایند و بدنیا شیفته شوند، همچشمی روی میدهد و به اختلاف و کشمکش منجر میگردد، ولی اگر مردم بحق و راستی گرایند و دنیا و باطل را فرو گذارند و به ایزد روی آورند در هدف و راهی که برگزیده‌اند متحد میشوند و در نتیجه همچشمی و کشمکش از میان آنان رخت بر می‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل میشود و دایره وحدت کلمه و یکزبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد و آنگاه دولت رو بعظمت و وسعت میرود چنانکه در آینده این موضوع را آشکار خواهیم ساخت [ان شاء الله سبحانه و تعالی][۲]، (و کامیابی باوست جز او پروردگاری نیست)[۳].

فصل پنجم

در اینکه دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبیتی می‌افزاید که از مایه‌ها و بسیج‌های تشکیل دولت بشمار می‌رفت

زیرا چنانکه در فصل پیش یاد کردیم آیین دینی همچشمی و حسد بردن بیکدیگر را که در میان خداوندان عصبیت یافت میشود زایل میکند و وجهه[۴] را تنها بسوی حق و راستی متوجه میسازد. از این رو هرگاه چنین گروهی در کار خویش بینایی حاصل کنند هیچ نیرویی در برابر آنان یارای مقاومت نخواهد داشت چه وجهه آنان یکیست و مطلوب در نزد همه آنان وسیع و بلند است و چنان بدان دلبسته‌اند که حاضرند در راه آن جان سپاری کنند. و خداوندان کشوری که اینان دولت آنها را مطالبه میکنند هر چند از لحاظ عدد چندین برابر آن قوم باشند چون مقاصد متباین باطلی دارند و از مرگ می‌هراسند شکست و خذلان ایشان مسلم است و به هیچ رو نمیتوانند با چنین گروهی مقاومت کنند هرچند از آنها فزونتر باشند، بلکه بی‌شک مغلوب میشوند. و چنانکه در گذشته یاد کردیم بعلت تجمل‌پرستی و غرق در تمایلات مذلت بار نابودی آنان بسرعت فرامیرسد. و این موضوع بر فتوحات عرب در صدر اسلام بخوبی منطبق میشود چه لشکریان مسلمانان در هر یک از دو جبهه قادسیه و یرموک سی هزار و اندی بود در صورتی که سپاهیان ایران در قادسیه یکصد و بیست هزار تن بوده‌اند و بگفته واقدی سپاهیان هرقل چهارصد هزار تن بوده است و هیچیک از دو گروه مزبور در برابر عرب تاب مقاومت نیاوردند و تازیان آنان را منهزم کردند و بر متصرفات ایشان چیره شدند.

۱- لَوْ أَنْفَقْتَ ما فی الْأَرْضِ جَمِیعاً ما أَلَّفْتَ بَیْنَ قُلُوبِهِمْ ۸: ۶۳.

۲- در (ینی) نیست.

۳- در چاپ پاریس نیست.

۴- از (ینی).

و این معنی را میتوان در دولت‌های لمتونه و موحدان نیز در نظر گرفت، چه در مغرب قبایل بی‌شماری بود که از لحاظ عده و عصبیت میتوانستند در برابر آنان مقاومت کنند یا بر آنان فایق آیند، ولی اجتماع و وحدت دینی در نتیجه بینایی و فداکاری، چنانکه یاد کردیم، نیروی عصبیت آنها را دو چندان کرد و از این رو هیچ نیرویی در برابر آنان تاب مقاومت نیاورد.

و هم باید از این نکته پند گرفت که هرگاه آیین‌های دینی تغییر یابد و تباهی پذیرد چگونه قضیه برعکس میشود و آن وقت غلبه را تنها باید بنسبت عصبیت سنجید و دین را بحساب نیاورد. چه غلبه و پیشروی از آن دولتی خواهد بود که در زیر فرمان او لشکریان و جمعیتهایی برابر با حریف یا فزونتر از او باشد و چنین دولتی خواهد توانست بر همان حریفی که از راه فزونی دین بر دولتهای با عصبیت‌تر و بادیه‌نشین‌تر چیره میشد غالب آید و این موضوع را میتوان بر موحدان و حریف آنان زناته منطبق کرد که با آنکه زناته بادیه‌نشین‌تر و وحشی‌تر از مصامده بودند لیکن چون مصامده از دعوت دینی مهدی پیروی میکردند به آیین دینی درآمدند تا نیروی عصبیت آنان را دو چندان ساخت و بهمین سبب در نخستین مرحله بر زناته چیره شدند و آنان را مسخر خویش ساختند با آنکه زناته از لحاظ عصبیت و بادیه‌نشینی بر آنان برتری داشتند، لیکن همینکه آن آیین‌های دینی را از دست دادند همان زناته بر ایشان چیره شدند و از هر سوی مردم را بمخالفت با آنان بر انگیختند و فرمانروایی را از موحدان بازستدند. و ایزد بر امر خویش غالب است[1].

فصل ششم

در اینکه دعوت دینی بی‌عصبیت انجام نمی‌یابد

زیرا چنانکه در گذشته یاد کردیم هر دعوتی که باید بوسیله آن عموم و اکثریت مردم را بدان واداشت ناچار باید متکی به عصبیت باشد و چنانکه گذشت در حدیث صحیح آمده است که خدای هیچ پیامبری را برنینگیخت مگر آنکه در میان قوم خویش ارجمندی و خویشتن‌داری داشت و هرگاه این امر برای پیامبران که شایسته‌ترین مردم در خرق عاداتند ضرور باشد برای جز آنان بطریق اولی لازم خواهد بود چه دیگران بجز از طریق عصبیت نمیتوانند در غلبه و جهانگشایی خرق عادت کنند و این موضوع برای ابن قسی[2] شیخ متصوفه و صاحب کتاب خلع النعلین فی التصوف پیش آمده است که اندلس را بنام دعوت بحق شورانید و

۱- وَاللهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ ۱۲: ۲۱.

۲- (بضم ق) احمد که بسال ۵۳۴ در اندلس دعوی مهدویت کرد و در سال ۳۵۸ بر «میرتلا» و مواضع دیگری مستولی شد، ولی پیروانش او را بموحدان تسلیم کردند و عبدالمؤمن موحدی وی را آزاد ساخت و مدتها در دربار موحدان بزیست تا سرانجام بدست یکی از پیروانش کشته شد. شیخ محی الدین عربی کتاب «خلع النعلین فی الوصول الی حضرة الجمعین» را که از تألیفات اوست شرح کرده و وی را ستوده است (لغت نامه دهخدا).

اصحاب وی را مرابطان[1] می‌نامیدند. او کمی پیش از دعوت مهدی ظهور کرد و اندکی کارش بالا گرفت و پیشرفت کرد زیرا لمتونه سرگرم کار موحدان بودند و در آنجا قبایل و دسته‌های دیگری نبود که او را از این کار بازدارند ولی هنگامی که موحدان بر مغرب استیلا یافتند او بیدرنگ دعوت ایشان را تصدیق کرد و بشیوه آنان گروید و از قلعه ارکش که پناهگاه وی بود ایشان را پیروی کرد و از آن قلعه به آنان یاری کرد و او نخستین مبلغ موحدان در اندلس بشمار میرفت و انقلاب وی بنام انقلاب مرابطان خوانده میشد.

احوال شورش کنندگانی از عامه مردم و فقیهانی که برای منع از رفتار زشت و کردارهای مخالف شرع «نهی از منکر» میکوشیدند نیز از همین قبیل است، چه بسیاری از منتسبان به عبادت و روندگان راه دین بر ضد امیران ستمگر بپامیخاستند و آنها را بتغییر رفتار زشت دعوت می‌کردند و امر بمعروف و نهی از منکر را به امید اینکه ازین راه بثواب ایزدی نایل آیند پیشه خویش میساختند در نتیجه پیروان بسیاری بر آنان گرد می آمدند و جمعیتهای انبوه از مردم شرانگیز و فرومایه گرد ایشان را احاطه میکردند و جان خود را درین راه در معرض خطرات و مهلکه‌ها قرار میدادند لیکن بیشتر این دعوت کنندگان در این راه گناه کرده و اجر نبرده[2] هلاک میشدند، زیرا خدای، سبحانه، این وظیفه را بدینسان بر آنان واجب نکرده بلکه مردم را به امر بمعروف و نهی از منکر فرمان داده است اما در موقعی که توانایی بر آن در امکان انسان باشد. پیامبر، ص، فرمود: «هر که از شما منکری بیند باید آنرا بدست خویش تغییر دهد و اگر نتوانست بزبان خود و اگر ازین راه هم میسر نباشد پس بدل خود آنرا بد شمرد».

و پیداست که وضع پادشاهان و دولتها مستحکم و نیرومند است و بنیان دولتها را بجز توسعه‌طلبی زورمندانه‌ای که عصبیت قبایل و عشایر نیز همراه و پشتیبان آن باشد چیز دیگری نمیتواند متزلزل و منهدم سازد چنانکه در گذشته یاد کردیم.

و روش پیامبران، ع، در دعوت مردم بسوی خدا نیز بر همین اصل متکی است که دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و جمعیت‌ها پیش میرود با آنکه ایشان اگر خدا بخواهد بوسیله همه جهان هستی آنان را تأیید می‌کند لیکن خدا بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد و خدا حکیم داناست[3].

بنابراین هرگاه کسی در این شیوه گام نهد به فرض که بر حق هم باشد تنهایی و نداشتن عصبیت او را از رسیدن بمقصود باز خواهد داشت و در پرتگاه نابودی سقوط خواهد کرد و بهلاکت خواهد رسید و در

۱- مرابطان (یا مرابطون مرابطین). معنی لغوی این کلمه بر قراولانی که اسبان خود را در ثغور بلاد خصم حاضر نگاه دارند اطلاق میشود و در اصطلاح بمعنی ترویج کنندگان ایمانست. عیسویان این کلمه را به Almarovides تحریف کرده و لغت Marabout که در فرانسه بمعنی مرتاض و عابد و ناسک است نیز تحریف دیگری از کلمه «مرابط» است (تاریخ طبقات سلاطین اسلام، ص ۳۵). ولی بعقیده دسلان صحیح آن در اینجا «المریدین» است چون در یکی از نسخ خطی چنین است و هم در شرح حال ابن قسی آمده است که پیروان او را «مریدین» میخوانده‌اند.

۲- مبتنی بر چاپ الازهر.

۳- وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۴: ۲۶.

صورتی که از تلبیس کنندگان و مزوران باشد و بخواهد از این راه بریاست برسد آن وقت سزاوارتر همانست که موانع سد راه وی شود و مهلکه‌ها وی را از این راه بازدارد، چه این امر خداست و جز بخشنودی و یاری وی و خلوص نیت نسبت به او و خیر خواهی مسلمانان بمرحله عمل نمیرسد. و هیچ مسلمانی در این باره تردید بخود راه نمیدهد و هیچ مرد بینایی در آن شک نمی‌کند.

و نخستین بار این گونه جنبش‌ها در میان مسلمانان در بغداد پدید آمد هنگامی که فتنه طاهر روی داد و امین کشته شد و مأمون در آمدن بعراق تأخیر کرد و در خراسان بماند و آنگاه علی بن موسی الرضا، ع، از خاندان حسین، ع، را ولیعهد خویش ساخت. از آن پس خاندان عباسیان با دیده انکار و مخالفت بوی نگریستند و یکدیگر را بقیام و نافرمانی نسبت بمأمون دعوت کردند و درصدد برآمدند دیگری را بجای وی برگزینند. بهمین سبب با ابراهیم بن مهدی بیعت کردند و هرج و مرج و ناامنی در بغداد روی داد و اوباشان و بدسرشتان و شاطران و سپاهیان نسبت بمردم مسالمت جو و پرهیزکار دست درازی آغاز کردند و راه‌ها را بروی کاروانها بستند و بغارتگری پرداختند و ثروتهای بیکرانی از مردم ربودند و آنها را آشکارا در بازارها میفروختند. و مردم بغداد از حاکمان دادرسی و یاری میطلبیدند ولی کسی بداد آنها نمیرسید. از این رو دینداران و صالحان بسیاری در باره منع فاسقان و بدکاران بمشاوره پرداختند و آنها را از تجاوز بدیگران بازمیداشتند. در همین گیر و دار در بغداد مردی معروف به خالدالدریوس[1] قیام کرد و مردم را به امر بمعروف و نهی از منکر دعوت نمود و خلقی دعوتش را پاسخ دادند و با تبه‌کاران و شرانگیزان بنبرد برخاست و بر ایشان چیره گردید و دست او بضرب و شکنجه این گروه باز شد. آنگاه پس از وی مرد دیگری از عامه مردم بغداد معروف به سهل بن سلامه انصاری و مکنی به ابوحاتم قیام کرد و قرآنی از گردن خود در آویخت و مردم را به امر بمعروف و نهی از منکر و عمل کردن بکتاب و سنت خدا و پیامبر او، ص، فرا میخواند. و همه مردم از کهتر و مهتر، از خاندان هاشمی و جز آنان او را پیروی کردند. وی بکاخ طاهر فرود آمد و دیوان و دفتری تشکیل داد و در کوچه‌های بغداد میگشت و کسانی را که مایه ارعاب و تهدید رهگذران بودند از اعمال ناشایست منع میکرد و دست اوباشان و شاطران را از تسلط بر مردم کوتاه میساخت. خالد دریوس بوی گفت: من بر سلطان عیبجویی روا نمی‌بینم، و سهل بوی پاسخ داد: ولی من با هر که مخالف کتاب و سنت رفتار کند هر که میخواهد باشد نبرد میکنم. و این واقعه بسال دویست و یک هجری رخ داد. آنگاه ابراهیم بن مهدی لشکریان را بر ضد وی بسیج کرد و بر او غلبه یافت و او را به اسارت درآورد و کار او بسرعت منحل شد و از میان رفت و وی به جان نجات یافت[2].

سپس بدنبال آنان بسیاری از خیالبافان به آن دو تن اقتدا کردند و خود را از راهنمایان حق می‌پنداشتند بی‌آنکه بدانند در اجرای چنین ادعایی بچه چیزهایی نیازمندند و از تأثیر و اهمیت عصبیت در

۱- در «ینی» الدریوش و دسلان هم کلمه را درویش ترجمه کرده است.

۲- در «ینی» و وی با ندامت ...

اینگونه امور بکلی بی‌خبر بودند و سرانجام کار و آینده احوال خویش را احساس نمیکردند. در باره این گروه باید یکی از این تدابیر را بکار برد:

یا آنها را درمان کرد اگر از دیوانگان باشند، یا برای ارعاب دیگران زدن و کشتن را در باره آنها اجرا کرد اگر هرج و مرج و ناامنی ایجاد کنند، و یا باید با آنها رفتاری کرد که با دلقکها می‌کنند پشت گردنی به آنان زد و برایشان خندید و لقمه بخور و نمیری به آنها داد.

گاهی برخی ازین دسته خود را به فاطمی موعود یا منتظر (بفتح ظ) نسبت میدهند یعنی یا خویش را خود او می‌خوانند و یا از جمله داعیان (مبلغان) وی میشمرند و در عین حال به هیچ رو از امر فاطمی و هویت و اخبار وی اطلاعی ندارند. بیشتر کسانیکه خود را به اینگونه اسامی میخوانند می‌بینیم یا در زمره خیالبافان و دیوانگانند و یا از فریبکارانی بشمار میروند که میخواهند از راه اینگونه دعوتها[1] بریاست برسند تا بدان غبغب افکنند در حالیکه از بدست آوردن کوچکترین موجبات و وسایل عادی آن عاجزند. آنها گمان میکنند همین ادعا از موجباتی است که آرزوهای آنان را بر می آورد، ولی به هیچ رو نتایج مرگباری را که از این راه عاید ایشان میشود پیش بینی نمیکنند و دیری نمیگذرد که در نتیجه ایجاد فتنه و آشوبگری و بدفرجامی حیله‌گری خویش بسوی مرگ میشتابند.

چنانکه در آغاز این قرن در سوس[2] مردی از متصوفه موسوم به تویذری[3] خروج کرد و بمسجد ماسه در ساحل دریای آنجا[4] شتافت و از روی تلبیس و عوام فریبی خویش را در نزد عامه مردم آن ناحیه فاطمی موعود می‌پنداشت، چه مغز عامیان آن سامان را از پیشگوییهای مربوط به انتظار فاطمی پر کرده و از آن جمله به آنان خبر داده بود که اصل دعوت وی از آن مسجد آغاز خواهد شد. نخست طوایفی از عامه بربرها پروانه‌وار در پیرامون وی گرد آمدند، اما دیری نگذشت که رؤسای ایشان از توسعه یافتن دایره فتنه بیمناک شدند، از این رو عمر سکسیوی که در آن روزگار مهتر مصامده بود کسی را در نهان برانگیخت تا او را در رختخوابش بقتل رسانید. همچنین در آغاز این قرن مردی موسوم به عباس در غمارهٔ[5] خروج کرد و نظیر همین دعوی را بمردم تبلیغ مینمود. گروهی از سفیهان و فرومایگان کودن آن قبایل بدنبال آهنگ شوم او روان شدند و او به بادیس[6] ، یکی از نواحی آنان، لشکر کشید و با زور داخل آن ناحیه گشت. آنگاه پس از چهل روز از ظهور دعوتش کشته شد و در زمره کشته‌شدگان گذشته درآمد.

۱- در «ینی» دعویها.

2- Sous.

۳- در چاپهای مصر و بیروت توبذری است و دسلان تویذری آورده و نوشته است مصغر توذری است منسوب به توذر شهری از جرید در تونس.

۴- دریای Ätlantique (دسلان).

۵- بضم «غ» قبیله‌ای از بربرهای ریف مراکش (دسلان).

6- Badis.

و اشتباه آنان در این باره بدین سبب است که از تأثیر و اهمیت عصبیت در اینگونه امور غفلت میکنند. لیکن اگر اینگونه دعاوی از تلبیس و عوامفریبی باشد شایسته‌تر آنست که پیشرفت نکند و سازنده آن بگناه خویش اعتراف نماید و آن کیفر ستمکاران است و خدای، سبحانه و تعالی، داناتر است و کامیابی بدوست (پروردگاری جز او نیست و معبودی سوای وی وجود ندارد)[۱].

فصل هفتم

در اینکه هر دولتی را بهره معینی از مرز و بوم و کشورها است که بمرحله فزونتر از آن نمیرسد

زیرا گروه اداره کننده دولت یا اعضای دودمان بنیان گذار آن ناگزیر باید در بخشهای گوناگون شهرستانها و مرزها تقسیم شوند و اداره امور آن نواحی را برعهده گیرند و بر آن سرزمینها استیلا یابند تا مرزهای کشور را از دستبرد دشمن نگهبانی کنند و احکام دولت را درباره وصول خراجها و منع مردم از اعمال خلاف قانون و جز اینها اجرا سازند. و هرگاه کلیه این گروهها بر مرزها و شهرستانها تقسیم شوند ناچار شماره آنها سرانجام پایان می‌پذیرد. و وضع کشورها در این روزگار بمرحله‌ای رسیده است که هر دولتی دارای مرز و حدود معینی برای کشور و دایره خاصی از لحاظ وسعت نسبت به پایتخت آن است و بنابراین اگر دولتی پس از این وضع بخواهد سرزمینهایی فزونتر از آنچه در تصرف خود دارد اداره کند ناچار بی‌سپاه و نگهبان میماند[۲] و کشورش مورد سوء قصد دشمنان مجاور واقع خواهد گردید و هنگام فرصت بر آن خواهند تاخت و فرجام ناسازگار چنین وضعی بدان دولت باز خواهد گشت، چه با چنین روش گستاخانه‌ای مرزهای کشور خود را میگشاید و سدهایی را که مایه شکوه و ترس مهاجمان است از هم میگسلد.

ولی تا هنگامی که دسته‌ها و اعضای دستگاه فرمانروایی افزون باشند و در نتیجه تقسیم آنها بنواحی گوناگون و بخشهای مرزی اعضای مزبور به انتها نرسد هنوز هم برای رسیدن دولت بمرحله نهایی توسعه‌طلبی نیروهایی باقی خواهد ماند که میتواند بوسیله آن نیروی باقیمانده دائره آنرا بحد نهایی توسعه برساند و علت طبیعی این امر این است که نیروی عصبیت هم مانند دیگر نیروهای طبیعی است و هر نیرویی که فعلی از آن صادر شود همین کیفیت در فعل آن وجود خواهد داشت.

و توانایی و استحکام هر دولتی در پایتخت از دیگر نواحی و حدود آن بیشتر است. و هرگاه وسعت آن بمرحله نهایی برسد دیگر نفوذ آن بنواحی ماورایش نخواهد رسید و عجز و قصور بدان راه خواهد یافت. مانند

۱- در چاپ پاریس و «ینی» نیست. ۵: ۳۲.

۲- گویا منظور تشریح کادر رهبری و اداری دولت است که در تشکیلات امروزی نیز اهمیتی بسزا دارد.

اشعه و انواری که در نتیجه برخورد چیزی بر روی آب از مراکز و دایره‌های وسیع در سطح آب پراکنده میشوند.

سپس هرگاه دولت بمرحله پیری و ناتوانی برسد رفته رفته نقصان و ناتوانی آن از ناحیه‌های مرزی آغاز میشود ولی پایتخت آن همچنان محفوظ میماند تا هنگامی که ایزد انقراض کلیه آنرا اعلام دارد، آن وقت پایتخت هم سقوط میکند.

و هرگاه دولتی پایتخت خود را از دست بدهد باقی ماندن نواحی دیگر برای آن سودی نخواهد داشت و بیدرنگ مضمحل خواهد گردید، زیرا پایتخت بمنزله قلب است که روح از آن برانگیخته میشود و چون قلب بدست دشمن بیفتد کلیه نواحی و مرزهای آن منهزم خواهند شد. چنانکه این موضوع را در دولت ایران میتوانیم مورد دقت قرار دهیم که مرکز آن مداین بود و همینکه مسلمانان مداین را متصرف شدند کار سراسر کشور ایران رو به انقراض نهاد و بقیه ممالکی که برای یزدگرد بجای مانده بود بوی سودی نبخشید. و برعکس ایران، دولت روم شام را که یکی از نواحی آن بود از دست داد و چون پایتخت آن دولت قسطنطنیه بود همینکه مسلمانان شام را متصرف شدند رومیان در پایتخت خود متمرکز گردیدند و از دست رفتن شام زیانی به آنان وارد نساخت و کشور ایشان همچنان به قسطنطنیه پیوسته است تا خداوند انقراض ایشان را اعلام فرماید. و نیز باید وضع عرب را در آغاز اسلام در نظر گرفت که چون دارای جمعیت‌ها و دسته‌های فراوانی برای اداره امور بودند چگونه بر کشورهای مجاور خویش مانند شام و عراق و مصر با سرعت هرچه تمامتر و بیشتر غلبه یافتند و آنگاه از این کشورها هم در گذشتند و ممالک ماورای آنها را از قبیل سند و حبشه و افریقیه و مغرب و آنگاه اندلس نیز متصرف گردیدند لیکن همینکه گروه گروه در مرزها و ممالک گوناگون متفرق شدند و بعنوان سپاهی بدان کشورها فرود آمدند و در نتیجه این پراکنده شدن شماره اعضای دستگاه فرمانروایی آنان پایان پذیرفت از فتوحات کوتاهی ورزیدند و امر اسلام بمرحله نهایی رسید و از این حدود تجاوز نکرد. آنگاه دولت اسلام رفته رفته رو بعقب‌نشینی و بازگشت نهاد تا بفرمان خدا منقرض گردید.

حال دولتهای پس از اسلام نیز بهمین سان بود و هر دولتی بنسبت فزونی و کمی عهده‌داران امور یا اعضای دستگاه فرمانروایی آن پیشرفت داشتند و هنگام پایان یافتن شماره آنها بسبب تقسیم کردن آنان در نواحی گوناگون دیگر پیروزیها و جهانگشاییهای ایشان قطع میشد. دستور خداست در میان خلقش[1].

فصل هشتم

در اینکه عظمت دولت و وسعت فرمانروایی و درازی

۱- سنة الله فی خلقه. اشاره بآیه: سُنَّتَ اللهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ ۴۰: ۸۵، و سوره‌های دیگر.

دوران آن بنسبت کمی و فزونی اعضای دستگاه فرمانروایی آنست

از آن سبب که کشورداری وابستگی به عصبیت دارد و خداوندان عصبیت همان لشکریان و نگهبانان آنند که در نواحی و استانهای آن تقسیم میشوند. و از این رو هر چه قبایل و دسته‌های دستگاه فرمانروایی دولت‌های بزرگ بیشتر باشد بهمان نسبت آن دولت نیرومندتر خواهد بود و بر کشورها و نواحی افزونتری تسلط خواهد داشت و قلمرو فرمانروایی آن پهناورتر خواهد بود.

و این معنی را میتوان در دولت اسلامی در نظر گرفت، هنگامی که خداوند کلمه عرب را با اسلام پیوند داد، در حالیکه شماره مسلمانان در جنگ تبوک آخرین جنگهای پیامبر، ص، از مضر و قحطان خواه سواره و خواه پیاده صد و ده هزار تن بود به اضافه کسانیکه پس از آن جنگ تا روزگار درگذشت پیامبر اسلام آوردند، و چون درصدد بر آمدند کشورهایی را که در دست ملل دیگر بود از آنان بازستانند، لشکریان و سلاح ایشان بجز همانچه یاد کردیم نبود اما سپاهیان ایران و روم دو دولت بزرگ آن روزگار و ترکان مشرق [و فرنگان و بربرهای مغرب][1] و قوط[2]های اندلس در برابر آنان ریشه کن شدند و از حجاز به سوس اقصی و از یمن بنواحی ترکان در اقصی نقاط شمالی گام نهادند و بر هفت اقلیم استیلا یافتند.

آنگاه میتوان دولت صنهاجه و موحدان را با عبیدیان (فاطمیان) که پیش از آنان بودند مقایسه کرد و نتیجه گرفت که چون قبیله کتامه یا بنیان گذاران دولت عبیدیان افزونتر از صنهاجه و مصامده بودند دولت ایشان عظیم‌تر بود و از این رو افریقیه و مغرب و شام و مصر و حجاز را متصرف شدند و پس از اینان میتوان دولت زناته را در نظر گرفت که چون شماره (متصدیان دولت) ایشان کمتر از مصامده بود دوران کشورداری ایشان کوتاهتر از فرمانروایی موحدان بود زیرا ایشان از آغاز فرمانروایی از لحاظ عدد کمتر از مصامده بودند و سپس میتوان چگونگی دو دولت معاصر یکی متعلق به زناته خاندان مرینی (در مراکش) و دیگری متعلق به خاندان عبدالواد (در تلمسان) را مورد دقت قرارداد که چون شماره خاندان مرینی از آغاز کشورداری بیش از خاندان عبدالواد بود دولت ایشان نیز نسبت بدولت خاندان عبدالواد نیرومندتر و پهناورتر است.

و بهمین سبب خاندان مرینی چندین بار پیاپی بر آنان غلبه کردند. گویند عده خاندان مرینی در آغاز پادشاهی سه هزار و از آن خاندان عبدالواد یک هزار تن بوده است ولی [کوچکی یا بزرگی دولت وابسته به شماره شهرهای آن است و فزونی جمعیت و اتباع دولت بنسبت فزونی تعداد شهرها است] و پهناوری و نیرومندی هر دولت در آغاز کشورداری بهمین نسبت یعنی به تعداد دودمانی است که پیروزی می‌یابند و درازی دوران فرمانروایی آن نیز بر همین نسبت است، زیرا عمر یک موجود زنده وابسته بقوت مزاج اوست و مزاج دولتها بی‌شک همان عصبیت است. و هر گاه عصبیت دولتی نیرومند باشد مزاج آن تابع عصبیت خواهد گشت و دوران فرمانروایی و عمر آن نیز دراز خواهد بود. و قدرت عصبیت همچنانکه در پیش گفتیم بی‌گمان

۱- در ینی نیست.

2 -Gothes.

بستگی بفزونی عدد افراد یک دودمان دارد و سبب صحیح این امر آنست که نقصان در دولت بی‌شک از مرزها و نواحی دور پدید می آید از این رو هرگاه ممالک دولتی بسیار باشد خواه ناخواه مرزهای آن نسبت به پایتخت دور و متعدد خواهد بود، و هر نقصی روی دهد ناچار دارای زمان خواهد بود و بعلت بسیاری ممالک و اختصاص نقصان هر یک بزمان خاص و معینی خواهی نخواهی، زمانهای نقصان هم فزونی می‌یابد و بهمین علت دوران فرمانروایی و عمر چنین دولتی دراز خواهد بود و این امر را در دولت عرب اسلامی باید در نظر گرفت که چگونه دوران فرمانروایی ممتدی داشت چه فرمانروایی خاندان عباسیان که در مرکز و پایتخت اسلام بودند و چه حاکمیت خاندان امویان اندلس که به استقلال فرمانروایی داشتند. و فرمانروایی همه آنان نقصان نپذیرفت مگر پس از چهارصد سال از هجرت. و روزگار فرمانروایی عبیدیان نزدیک به دویست و هشتاد سال بود و مدت دولت صنهاجه از آغاز واگذار کردن معدالمعز[۱] فرمانروایی افریقیه را به بلکین بن زیری بسال سیصد و پنجاه و هشت تا هنگام استیلای موحدان بر قلعه و بجایه بسال پانصد و پنجاه و هفت از عبیدیان کمتر بود.

و دولت موحدان تا این روزگار قریب دویست و هفتاد سال است که فرمانروایی دارند و بدینسان (معلوم میشود) که عمر دولتها بنسبت شماره زمامداران آنها است. دستور خداست که بحقیقت در میان بندگانش گذشت[۲].

فصل نهم

در اینکه در مرز و بومهایی که دارای قبایل و جمعیت‌های فراوان و گوناگونست بندرت ممکن است دولتی نیرومند دوام یابد

زیرا اختلاف عقاید و تمایلات که بدنبال هر یک از آنها عصبیتی است مانع عصبیت دیگر میشود[۳] و از این رو مخالفت با دولت و خروج و قیام بر ضد آن پیاپی فزونی می‌یابد هر چند خود آن دولت هم متکی بعصبیتی باشد، زیرا هر یک از عصبیتهای زیر دست دولت خود را دارای قدرت و ارجمندی می‌پندارد و در این باره باید بوضع افریقیه و مغرب درنگریست و وقایع آن سرزمین را از آغاز ظهور اسلام تاکنون بررسی کرد، چه بربرهای این مرز و بوم چون دارای قبایل و عصبیتهای گوناگون هستند نخستین غلبه‌ای که برای ابن ابی سرح حاصل آمد و بر قبایل مزبور و تا حدی بر فرنگیان ساکن آن نواحی تسلط یافت بی‌نتیجه ماند و مردم آن مرز و بوم از آن پس بارها انقلاب کردند و راه ارتداد پیش گرفتند و از جانب مسلمانان خونریزی و

۱- از دسلان. در چاپهای مصر و بیروت: معزالدوله و در «ینی» معزالمعز است.

۲- سنة الله قد خلت فی عباده.

۳- مانند کشورهایی که در عصر ما دارای احزاب گوناگون‌اند و پیوسته کابینه دچار بحران میشود و در نتیجه کشمکش احزاب پس از اندک مدتی دولت جدیدی روی کار می آید.

خشونت نسبت به آنان شدت یافت و پس از استقرار دین در آن سرزمین باز هم بکرات به سرکشی و انقلاب دست یازیدند و به کیش خوارج گرویدند.

ابن ابی زید[۱] گوید بربرها در مغرب دوازده بار مرتد شده‌اند و دعوت اسلام در میان ایشان استقرار نیافت مگر در روزگار فرمانروایی موسی بن نصیر و دوران پس از وی. و این وضع معنی گفتار عمر را نیز روشن میکند که گفته است: تفرق و پراکندگی افریقیه بسبب دلهای مردم آنست. و سخن عمر اشاره بدین معنی است که گروهها و قبیله‌های فراوان در آن سرزمین مایه برانگیختن آنان بنافرمانی نسبت بدولت است در صورتی که مردم عراق و شام در این روزگار بر این شیوه نیستند، بلکه پیش از اسلام نیروی لشکری در آن کشورها از ایرانیان و رومیان بودند و مردم کشورهای مزبور یکسره در زمره شهرنشینان بشمار می‌رفتند و چون مسلمانان بر آنها چیره شدند و فرمانروایی را از ایران و روم بازگرفتند دیگر هیچگونه مانع و مزاحمی در سر راه ایشان بجای نماند.

ولی تعداد قبایل بربر در مغرب بیش از آنست که بتوان آنها را شمرد و همه آنان بادیه‌نشین و دارای دسته‌ها و عشیره‌های گوناگون‌اند، چنانکه هرگاه قبیله‌ای نابود شود قبیله دیگری جای آنرا میگیرد و همان کیش و شیوه قبیله پیشین را در سرکشی و ارتداد دنبال میکند. بهمین سبب کار بنیان گذاری دولت عرب در مرز و بوم افریقیه و مغرب دیر زمانی بطول انجامید. چنانکه همین وضع در شام در دوران خاندان اسرائیل نیز مشاهده میشد چه در آن کشور هم طوایف گوناگونی همچون قبایل فلسطین و کنعان و خاندانهای عیصو و مدین و لوط و ادوم و ارمن[۲] و اکریکش[۳] و نبط از نواحی جزیره و موصل بسر میبردند و در فزونی و تنوع عصبیت بی‌شمار بودند از این رو برای خاندان اسرائیل بنیان نهادن دولت و بسط فرمانروایی خویش در آن کشور بسیار دشوار بود و دفعات پی در پی آن کشور دچار اختلال و بی‌نظمی گشت (و مردم بمخالفت با آنان برخاستند) و این اختلافات بخود آن خاندان هم سرایت کرد، چنانکه درباره پادشاه خویش به اختلاف و کشمکش پرداختند و بر ضد وی برخاستند و از آن پس در تمام مدت اقتدارشان کشور پایدار و نیرومندی نداشتند تا اینکه کشورهای ایران و سپس یونان بر ایشان چیره شدند و آنگاه در پایان روزگار فرمانروایی و هنگام آوارگی، رومیان بر آنان تاختند. و ایزد، بر کار خویش غالب است[۴]. و برعکس وضع یاد کرده در کشورهایی که عصبیت گوناگون وجود ندارد بنیان نهادن دولت کار آسانی است و سلطان چنین مرز و

۱- ابومحمد عبدالله بن ابی زید عبدالرحمن قیروانی (۳۱۰- ۳۸۶ ه) فقیه مالکی که بعلت تبحر در فقه مالکی ملقب به مالک اصغر بود. رجوع به لغت نامه دهخدا شود. ولی دسلان معتقد است منظور ابومحمد ایوب بن ابی یزید است که پدر وی از مخالفان مشهور فاطمیان بشمار میرفته و شهرتی بسزا دارد. رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل «ابویزید» شود.

۲- صورت متن از «ینی» است. در چاپهای مصر و بیروت: روم و یونان است.

3- Gergéséeus (دسلان).

۴- ۱۲: ۲۱.

بومهایی بعلت کمی هرج و مرج و سرکشی مردم در آرامش و سکون بسر می‌برد[1]. و دولت به عصبیت فراوانی نیاز ندارد. چنانکه وضع مصر و شام در این روزگار بر این شیوه است زیرا در کشور شام قبایل و عصبیت‌هایی یافت نمیشود و چنانکه در گذشته یاد کردیم گویی شام زادگاه قبایل نبوده است. و اوضاع کشور مصر نیز بسبب کمی قبایل و خداوندان عشیره در نهایت آرامش و استواریست. بلکه آن کشور تنها دارای سلطان و رعیت میباشد و دولت آن قائم به ملوک ترک و (متکی) بطوایف آنانست و این پادشاهان یکی پس از دیگری بفرمانروایی میرسند و حاکمیت در میان خاندانهای مزبور از تباری به تبار دیگر منتقل میشود و خلافت بنام مردی منسوب به عباسیان از اعقاب خلفای بغداد است. وضع اندلس هم در این روزگار مانند شام و مصر است زیرا ابن الاحمر سلطان آن کشور در آغاز دولت خویش عصبیت نیرومند و گروههای بسیاری نداشت بلکه وی منسوب بیکی از خاندانهای عرب است که در دولت اموی خدمت میکردند و گروه اندکی از آنان در اندلس باقی مانده بود و پس از انقراض دولت عربی اندلس و فرمانروایی بربرهای لمتونه (مرابطان) و موحدان، مردم آن کشور از تسلط این اقوام دل آزرده شده بودند و چیرگی ایشان را بر خود ناگوار میشمردند و کینه آنان را در دل گرفته بودند.

و بزرگ زادگان دودمان موحدان در پایان روزگار دولت به قلاع بسیاری که متعلق به پادشاه مسیحی بود دست یافتند تا از وی بمنظور تسخیر پایتخت (مراکش) یاری جویند و گروهی از باقی‌ماندگان خداوندان عصبیت قدیم که از خانواده‌های اصیل عرب بشمار میرفتند و از پایتخت و شهرهای بزرگ دوری گزیده و در سپاهیگری[2] استوار مانده بودند در اندلس گرد آمدند مانند ابن هود و ابن احمر و ابن مردنیش و دیگران. و ابن هود زمام امور را بدست گرفت و مردم را به پیروی از خلافت عباسیان در مشرق، دعوت کرد و آنان را بمخالفت بر ضد موحدان برانگیخت. مردم دعوت ویرا پذیرفتند و پیمان موحدان را نقض کردند و آنان را بیرون راندند و ابن هود فرمانروایی اندلس را بتن خویش و به استقلال بدست گرفت. آنگاه ابن احمر اندیشه بلند بدست آوردن فرمانروایی را در سر می‌پروراند و با دعوت ابن هود مخالفت آغاز کرد و مردم را بهوی خواهی ابن ابی حفص که از سلاطین موحدان افریقیه بود فرا خواند و بیاری جمعیت اندکی از خویشاوندانش که آنرا رؤسا مینامیدند بسلطنت رسید و چون در اندلس قبایل و جمعیت‌های فراوانی وجود ندارد بنیرویی بیش از آنهم نیاز نداشت چه وضع اندلس فقط دارای سلطان و رعیت بود و قبایل و عشایر گوناگونی در آن یافت نمیشد. سپس ابن احمر بپادشاه مسیحی اتکا کرد که او را بوسیله گروهی از شاهزادگان زناته یاری میداد و آنان را از راه دریا بسوی وی گسیل میکرد و این شاهزادگان با دیگر بستگانش بمنزله لشکریانی بشمار میرفتند که مرزها و استحکامات او را تقویت و نگهبانی میکردند.

۱- در چاپهای مصر و بیروت وازعا غلط و صحیح وادعا است که از «ینی» ترجمه شد.

۲- در (ینی) فی الجندیه و در چاپهای مصر و بیروت فی العصبهٔ است و ما صورت (ینی) را برگزیدیم.

آنگاه پادشاه مغرب که از قبیله زناته بود آرزوی استیلای بر اندلس را در سر میپرورانید لیکن آن گروه از شاهزادگان زناته که در زمره لشکریان و هواخواهان ابن احمر بشمار میرفتند از صاحب مغرب ممانعت کردند تا آنکه فرمانروایی وی استحکام و رسوخ یافت و مردم به وی خو گرفتند و مخالفانش از مقاومت با او عاجز آمدند و پادشاهی در خاندانش بوراثت بجای ماند و تا این روزگار نیز همچنان سلطنت در آن دودمان است. پس اگر کسی گمان کند ابن احمر (عصبیتی) جماعت و یاورانی نداشته است درست نیست بلکه آغاز کار او با کمک گروه‌ها و دسته‌هایی بود که او را حمایت می‌کردند منتها گروهی اندک و به اندازه نیازمندی او بودند، زیرا در سرزمین اندلس چون عصبیت‌ها و قبایل بسیاری وجود ندارد تسخیر کننده آن بعصبیت‌های بسیار نیازمند نمیشود. و خدا از جهانیان بی‌نیاز است[1].

فصل دهم

در اینکه خودکامگی[2] (حکومت مطلق) از امور طبیعی کشورداری است[3]

زیرا چنانکه در گذشته یاد کردیم کشور از راه عصبیت بوجود می آید و عصبیت از قبایل و جمعیت‌های بسیاری تشکیل میشود که جمعیت نیرومندتر از همه بر دیگر گروههای آن چیره میگردد و بر آنها استیلا می‌یابد و آنگاه همه آنها را یکسره بخود ملحق میسازد و بدین وسیله اجتماعات تشکیل می‌یابد و غلبه یافتن بر مردم و دولتها میسر میگردد.

راز این امر آنست که عصبیت عمومی مخصوص قبیله بمنزله مزاج برای موجود زنده است و مزاج مرکب از عنصرهاست و در جای خود آشکار شد که هرگاه عنصرها برابر و همسان فراهم آیند به هیچ رو مزاجی از آنها روی نمیدهد بلکه ناگزیر باید یکی از آنها بر عناصر دیگر غالب آید تا امتزاج حاصل گردد، همچنین ناچار باید یکی از عصبیت‌ها بر عصبیت‌های دیگر غلبه کند تا بتواند آنها را متمرکز و متحد سازد و همه را بمنزله یک عصبیت مشتمل بر دیگر عصبیتهایی که در ضمن آن موجود است قرار دهد، و آن عصبیت بزرگ از آن قومی خواهد بود که دارای خانواده اصیل و ریاست باشند و ناچار باید یکی از افراد آن خاندان ریاست را بر عهده گیرد و دیگران را مسخر فرمان خود کند و این رئیس بر همه عصبیتهای دیگر تسلط خواهد داشت زیرا خاندان او بر همه آنان غلبه یافته است و هرگاه این ریاست بر او مسلم گردد، چون خوی خودپسندی و غرور و سرکشی و سرافرازی که از سرشتهای حیوانی است در وی وجود دارد، بطبع از

۱- اشاره به آیه: فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ. ۳: ۹۷.

۲- ترجمه ترکیب «الانفراد بالمجد» است که ابن خلدون آنرا به معنی حکومت مطلقه بکار میبرد.

۳- درین فصل ابن خلدون دومین نوع دولت را از پنج گونه تقسیمی که در فصل هفدهم کرده است بیان میکند.

شرکت دادن دیگران در امور فرمانروایی و سلطنت سرباز میزند و خوی خدامنشی که در طبایع بشر یافته میشود در او پدید می آید و با مقتضیات سیاست کشورداری همراه میشود که عبارت از خودکامگی (حکومت مطلق) است تا مبادا در نتیجه اختلاف فرمانروایان تباهی و فساد بسراسر اجتماع راه یابد. اگر در میان آنان خدایانی بجز خدا بودی هر آینه تباه شدندی[1]. اینست که در این هنگام از عصبیت‌های دیگر برای شرکت جستن در فرمانروایی ممانعت میشود و عصبیت ایشان مغلوب میگردد و آنچنان همه لگام زده و سرکوب میشوند که وی هر آنچه بخواهد یکه تازی میکند و به هیچکس اجازه نمیدهد کوچکترین دخالتی در امور فرمانروایی از خویش نشان دهد و بسود و زیان آن درنگرد و آنگاه قدرت و بزرگی یکسره بوی تعلق میگیرد و دیگران را از شرکت جستن در آن کنار میزند.

برخی اوقات ممکن است خودکامگی (حکومت مطلق) برای نخستین پادشاه یک دولت دست دهد و گاهی هم جز برای دومین یا سومین سلطان یک سلسله حاصل نمیشود و این برحسب ممانعت و نیروی عصبیتهای دیگر پدید می آید، ولی بطور کلی موضوع خودکامگی در دولتها الزامی و اجتناب ناپذیر است، دستور خداست که بحقیقت در میان بندگانش گذشته است [و خدای تعالی داناتر است][2].

فصل یازدهم[3]

در اینکه توانگری و تجمل خواهی از امور طبیعی کشور داریست

زیرا هرگاه ملتی غلبه یابد و وسایل ناز و نعمت و ثروتی را که در تصرف کشورداران پیش از وی بوده بچنگ آورد، نعمت و توانگری وی از هر گونه فزونی می‌یابد و عادات ایشان نیز بهمان نسبت افزون میشود و آنگاه از مرحله ضروریات و خشونت زندگی گام فراتر می‌نهند و بوسایل ناضرور و اشیاء ظریف و آرایش و تجمل میگرایند و در عادات و احوال از پیشینیان پیروی میکنند و عاداتی را که برای بکار بردن وسایل تجملی لازم است نیز کسب میکنند و در همه احوال از خوردنی و پوشیدنی گرفته تا فرشها شیفته انواع ظریف و تجملی آنها میشوند و در این باره بر یکدیگر تفاخر میکنند و هم در خوردن خوراکهای لذیذ و پوشیدن جامه‌های نیکو و فاخر و سوار شدن بر مرکوبات زیبا و تندرو بر ملتهای دیگر نیز میبالند و جانشینان آنان در این امور بر پیشینیان سبقت میجویند و مسابقه‌وار آنها را تا پایان دولت و بمیزان توانایی کشور خویش ادامه میدهند و بهره و آسایش و تجمل آنان به میزان و اندازه کشورشان می‌باشد تا در این باره

۱- لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا ۲۱: ۲۲.

۲- در «ینی» نیست.

۳- در چاپ پاریس عنوان این فصل و فصل دوازدهم ذیل عنوان فصل دهم آمده است و هر سه فصل مانند یک فصل تلقی شده است.

آنرا به مرحله نهائی و سرحدی میرسانند که برای آن دولت بر حسب نیرومندی و عادات و رسوم گذشتگان آنان میسر است.

دستور خداست در میان خلقش [و خدای تعالی داناتر است][1].

فصل دوازدهم

در اینکه تن آسانی و سکون از امور طبیعی کشورداری است

زیرا مملکت برای یک قوم جز با توسعه‌طلبی بدست نمی آید و غایت آن حصول غلبه و قدرت و مملکتداری است و هرگاه غایت حاصل آید کوشش بسوی آن سپری میشود. شاعر گوید: «از تلاش و کوشش روزگار در جدایی میان من و دلدارم در شگفت شدم و همینکه آنچه میان ما بود پایان پذیرفت دیگر روزگار آرامش یافت». از این رو هرگاه قومی شاهد ملک را در آغوش گیرند دیگر از متاعب و دشواریهایی که در راه جستن آن تحمل میکردند دست میکشند و آسایش و تن آسانی و سکون را بر میگزینند و بتحصیل ثمرات و نتایج کشورداری چون بناها و مساکن و پوشیدنی‌ها میپردازند چنانکه کاخها بنیان می‌نهند و آبها جاری میسازند و بوستانها میکارند و از اوضاع و احوال این جهان بهره‌مند میشوند و آسایش را بر سختیها ترجیح میدهند و در وضع پوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و ظروف و گستردنیها تا سرحد امکان بظرافت کاری و زیبایی میگرایند و بدان خو میگیرند و آنها را برای نسلهای آینده خویش به ارث میگذارند. و این کیفیت همچنان در میان آنان فزونی می‌یابد تا اینکه ایزد فرمان خویش را درباره آنان اعلام فرماید [و او بهترین حکم کنندگانست[2] و ایزد تعالی داناتر است][3].

فصل سیزدهم

در اینکه هرگاه امور طبیعی کشورداری چون خودکامگی (حکومت مطلق) و ناز و نعمت و تجمل و آرامش استحکام یابد دولت به سراشیب سالخوردگی و فرتوتی روی می‌آورد

و این امر از چند وجه بیان میشود:

نخست آنکه، چنانکه یاد کردیم، طبیعت کشورداری اقتضا میکند که دولت بسوی خودکامگی گراید و تا هنگامی که بزرگی و سیادت در میان دسته‌ای (از یک قبیله) مشترک است و همه یکسان در راه آن

۱- در «ینی» نیست.

۲- وَ هُوَ خَيْرُ الْحاكِمِينَ ۷: ۸۷. و سوره یونس، آیه ۱۰۹ و سوره یوسف، آیه ۸۰.

۳- در «ینی» نیست.

میکوشند همتهای آنان در غلبه بر بیگانه و دفاع از مرز و بوم خویش بمنزله یگانه راهنمای ایشان در سربلندی و نیروی حمایت آنان خواهد بود و هدف و مقصد همه آنان عزت و ارجمندی می‌باشد چنانکه مرگ را در بنیان نهادن کاخ بزرگواری بر ایشان گوارا خواهد ساخت و جانسپاری را بر تباهی آن ترجیح خواهند داد. لیکن هرگاه یکی از آنان فرمانروای مطلق گردد، عصبیت دیگران را سرکوب می‌سازد و تمام عصبیت‌ها را رام خود می‌کند و همه ثروتها و اموال را بخود اختصاص میدهد. در نتیجه دیگران در امر ارجمندی و مناعت[1] زبونی و ناتوانی نشان میدهند و نیرومندی و غلبه‌جویی ایشان به سستی مبدل میشود و به خواری و بندگی خو میگیرند، آنگاه نسل دوم ایشان هم بر همین شیوه تربیت میشوند و گمان میکنند مستمری و حقوقی که از سلطان میگیرند به منزله مزد ایشان در برابر حمایت و یاری به اوست و جز این چیزی در عقل آنان نمیگنجد و کمتر ممکن است که هیچکس (در کارها) تن به مرگ دهد و فداکاری کند. در نتیجه این وضع سستی و خلل بدولت راه می‌یابد و از قدرت و شکوه آن کاسته میشود زیرا تباهی عصبیت بعلت از میان رفتن روح دلاوری و جنگاوری در مردم، سبب می‌شود که دولت رو بضعف و فرسودگی و سالخوردگی بگذارد.

وجه دوم این است که، چنانکه یاد کردیم، یکی از مقتضیات طبیعی کشورداری ناز و نعمت و تجمل خواهی است و در نتیجه این وضع عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت رواج می‌یابد و هزینه ایشان در برابر مستمریها فزونی می‌یابد و دخل ایشان با خرج برابری نمیکند. بدین سبب تهی دست در میان ایشان از بینوایی میمیرد و آنکه در ناز و نعمت است تمام مستمری خویش را صرف خوشگذرانی خویش می‌کند آنگاه این وضع در نسلهای آینده توسعه می‌یابد و بمرحله‌ای میرسد که کلیه حقوق و مستمری خدمتگزاران دولت در برابر فزونی عادات تجملی و وسایل ناز و نعمت وافی نمیباشد و بنیازمندی گرفتار میشوند و پادشاهانشان دستور میدهند تا مخارج را تنها به سپاهیان و امور لشکرکشی منحصر سازند ولی راهی برای خروج از این بن بست نمی‌یابند. آن وقت گرفتار عقوبتها میشوند و ثروتهایی را که بسیاری از آنان بخود اختصاص داده یا بدانها فرزندان خویش و پرورش یافتگان دولتشان را توانگر ساخته‌اند از ایشان باز می‌ستانند و در نتیجه گروهی را به بی سر و سامانی گرفتار میسازند و دچار ناتوانی میکنند و در نتیجه زبونی آنان بپادشاه نیز ضعف راه می‌یابد.

و نیز هنگامی که ناز و نعمت و تجمل خواهی در دستگاه دولت فزونی یابد و حقوق و مستمری حوائج و مخارج کارکنان دولت را بر نیاورد رئیس دولت یا سلطان ناچار میشود بر میزان مستمریها بیفزاید تا رخنه‌ای را که در زندگی ایشان پیدا شده ببندد و رنجهای ایشان را دور سازد. و میزان خراج هم معین و معلوم است، بیش و کم نمیشود و اگر از راه باجهای تازه افزایش یابد باز هم میزان آن پس از تعیین مقدار باج محدود میشود. در این صورت اگر خراجها بر مستمریها تقسیم شود و به اندازه جبران مخارج حقوق بگیران و مرفه کردن آنان بر هر یک نیز مبلغی افزوده گردد، در این هنگام شماره لشکریان و نگهبانان از

۱- در چاپهای مصر و بیروت غزو و در (ینی) عز است و در اینجا صورت (ینی) ترجیح داده شد.

آنچه پیش از افزودن مستمریها بوده تقلیل می‌یابد و بار دیگر هم تجمل خواهی و نازپروردگی بمرحله وسیع‌تری می‌رسد و بهمین علت باز هم بر مبلغ حقوقها و مستمریها افزوده می‌شود و هم شماره لشکریان نقصان می‌یابد و همچنین بار سوم و چهارم تا آنکه سپاهیان و لشکریان بکمترین عدد تنزل یابند. و این امر سبب تضعیف نیروی مدافع و نگهبانی کشور می‌شود و از قدرت دولت می‌کاهد. آن وقت همسایگان دولت یا قبایل و گروه‌های زیردست آن گستاخ می‌شوند و خداوند نابودی و انقراضی را که بر آفریدگان خود مقدر کرده اعلام می‌فرماید.

گذشته از این، تجمل خواهی و نازپروردگی برای مردم تباهی آور است چه در نهاد آدمی انواع بدیها و فرومایگیها و عادات زشت پدید می آورد، چنانکه در فصل تمدن در این باره سخن خواهیم راند، و خصال نیکی را که نشانه و راهنمای کشورداری است از میان میبرد و انسان را بخصال مناقض نیکی متصف میکند، بنابراین تجمل‌پرستی (و خصال زاییده شده از آن) نشانه بدبختی و انقراضی است که خداوند آن را در آفریدگان خویش مایه نابودی ساخته است. از این رو مقدمات نابودی و زبونی و پریشانحالی در دولت پدید می آید و گرفتار بیماریهای مزمن پیری و فرسودگی میشود تا سرانجام واژگون میگردد.

وجه سوم اینست که چنانکه گفتیم تن آسانی از مقتضیات طبیعی کشورداری است و هرگاه اولیای دولتی به تن آسانی و راحت‌طلبی انس گیرند رفته رفته بر حسب خاصیت کلیه عادات این انس بمنزله امری طبیعی و جبلی در آنان رسوخ خواهد کرد، چنانکه نسلهای تازه آنان در فراخی معیشت و نعمت و مهد نازپروردگی و تجمل خواهی پرورش خواهند یافت و خوی خشونت را از دست خواهند داد و عادات بادیه‌نشینی را که بسبب آنها ملک را بچنگ می آوردند مانند سرسختی و دلاوری و بیباکی و خو گرفتن بشکار و سفر کردن در بیابانها و رهنمودن به دشتهای دور، از یاد خواهند برد و میان ایشان و بازاریهای شهری بجز مهارتها و نشانه‌های دولتی تفاوتی نخواهد بود. در نتیجه نیروی نگهبانی و لشکری ایشان ضعیف میشود و دلاوری آنان از دست میرود و شوکت و شکوه‌شان درهم شکسته می‌شود و بدفرجامی آن به دولت میرسد، چه این وضع دولت را به سراشیب پیری و فرسودگی نزدیک میسازد. آنگاه همچنان بسوی عادات گوناگون تجمل خواهی و نازپروردگی و شهرنشینی میشتابند، و آرامش و سکون و ظرافت حاشیه‌نشینان در کلیه احوال ایشان رسوخ میکند و در اینگونه امور غوطه‌ور میگردند. در حالیکه از بادیه‌نشینی و خشونت دور میشوند و اندک اندک بکلی خصال آنرا از دست میدهند، چنانکه خوی دلاوری را که منشأ نگهبانی و مدافعه است از یاد میبرند بحدی که خود بر لشکریان دیگری اتکا میکنند (اگر داشته باشند) و این امر را میتوان در باره دولتهایی که اخبار آنها در کتب مدونست مورد نظر قرار داد و بکتبی که در دسترس هست مراجعه کرد. آن وقت در خواهیم یافت آنچه را در این باره یادآوری کردیم بی‌شک و تردید درست است و چه بسا هنگامی که این گونه پیری و فرسودگی در نتیجه نازپروردگی و راحت‌طلبی بدولتی راه می‌یابد، رئیس دولت برای نگهبانی کشور خویش یاران و پیروانی از اقوام دیگر برمی‌گزیند، اقوامی که از خاندان و نژاد او نیستند و

بخشونت عادت دارند تا از ایشان لشکریانی تشکیل دهد که در جنگها شکیباتر و بر تحمل رنجها و شداید مانند گرسنگی و تنگی معیشت تواناتر باشند و این عمل برای دولتی که احتمال میرود فرسودگی و پیری بدان راه یابد بمنزله دارویی بشمار میرود تا هنگامی که خداوند پایان فرمانروایی آنرا اعلام فرماید. چنانکه این حقیقت در دولت ترکان مشرق روی داده است، چه بیشتر سپاهیان ایشان از غلامان ترک برگزیده میشوند و پادشاهانشان از بندگی که بسوی ایشان می آورند سواران و سپاهیانی بر میگزینند و این گروه از فرزندان بردگانی که از پیش در خدمتگزاری آنان بوده و در آب و تاب نعمت بیکران و سایه لطف سلطان پرورش یافته‌اند بر جنگ آوری گستاخ‌تر و بر تنگی معیشت شکیباتراند. همچنین در دولت موحدان افریقیه همین شیوه متداولست چه سلطان ایشان اغلب سپاهیان خود را از میان قبایل زناته و عرب بر میگزیند و بر شماره آنان می‌افزاید و آن دسته از خدمتگزاران دولت را که به نازپروردگی و خوشگذرانی خو گرفته‌اند فرو میگذارد و در نتیجه دولت ایشان از این راه عمر تازه‌ای می‌یابد (و جوانی را از سر میگیرد) و از راه یافتن فرسودگی و پیری بدن مصون میماند. و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آن میباشند.

فصل چهاردهم

در اینکه دولتها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند

باید دانست که سن طبیعی انسان برحسب آنچه پزشکان و ستاره شناسان گمان کرده‌اند صد و بیست سالست که در نزد ستاره شناسان عبارت از سالهای بزرگ قمری میباشد و سن اشخاص در هر نسلی بر حسب قرانات متفاوتست و نسبت به عمر طبیعی بیش و کم میشود چنانکه سنین برخی از صاحبان قرانات صد سال کامل و بعضی دیگر پنجاه یا هشتاد یا هفتاد سال است برحسب اقتضای ادله قرانات در نزد آنان که آنها را مورد بررسی قرار میدهند. و عمر این ملت (اسلام) میان شصت تا هفتاد سال است چنانکه در حدیث آمده است. و بر میزان سن طبیعی که صد و بیست سال است بجز در موارد نادر و بر حسب اوضاع غریب فلکی افزوده نمیشود چنانکه در شأن نوح، ع، و گروه اندکی از قوم عاد و ثمود پیش آمده است.

و اما سنین دولتها نیز هر چند برحسب قرانات مختلف است ولی اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو تا غایت آن می‌باشد.

خدای تعالی گفت: تا چون بمرحله کمال تواناییش برسد و بچهل سال برسد[1] و بدین سبب گفتیم که سن یک شخص برابر سن یک نسل است و آنچه درباره حکمت روی دادن آوارگی و سرگردانی بنی اسرائیل

۱- حَتَّى إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۴۶: ۱۵.

یاد کردیم نیز این گفته را تأیید میکند[1] که منظور از چهل سال نابودی نسل زنده و پرورش یافتن نسل دیگریست که بخواری و پستی آشنا نشده و آنرا نشناخته‌اند، از این رو در نظر گرفتن چهل سال نشان میدهد که سن یک پشت برابر سن یک شخص است، و اینکه گفتیم عمر دولت اغلب از سه پشت بیش نیست بدان سبب است که نسل نخستین همچنان بر خوی‌های خشونت و توحش بادیه‌نشینی مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و اشتراک در فرمانروایی پایداراند و بهمین علت شدت عصبیت در میان آنان همچنان محفوظ میماند از این رو دم شمشیر آنان برنده و جانب آنان شکوهمند و مایه بیم دشمن است و مردم مغلوب و فرمانبر آنان میباشند.

و نسل دوم بسبب کشورداری و ناز و نعمت تغییر خوی میدهند و از بادیه‌نشینی بشهرنشینی میگرایند و از تنگی روزی بفراخی معیشت و ناز و نعمت و از اشتراک در فرمانروایی خودکامگی (حکومت مطلق) گام می‌گذارند که تنها یک تن فرمانروایی را بخود اختصاص می‌دهد و دیگر افراد خاندان و اعضای دولت از کوشش در راه آن بسستی و زبونی میگرایند و از ارجمندی و جاه‌طلبی و دست درازی به خواری خضوع و فروتنی تن در میدهند، از این رو جوش و خروش عصبیت ایشان تا حدی فرو می‌نشیند و ذلت و فروتنی از ایشان نمی‌رمد ولی بسیاری از صفات نسل نخستین در آن باقی می‌ماند زیرا این نسل دوران نسل نخستین را درک کرده و خود نیز در بسیاری از احوال با آنان بهمکاری پرداخته و غلبه‌جویی و کوشش ایشان را در راه بدست آوردن فرمانروایی و بزرگی و مقاصد آنان را در امور دفاع و نگهبانی دیده‌اند و هنوز بسیاری از آن ملکات در آنان باقی است و نمیتوانند همه آنها را بکلی فروگذارند هرچند هم برخی را از دست داده باشند، چه اینان هنوز امیدوارند اوضاع و احوالی که در دوران نسل نخستین بوده بار دیگر بازخواهد گشت، یا گمان میکنند از میان ایشان رخت بر نبسته است.

اما نسل سوم روزگار بادیه‌نشینی و خشونت را چنان از یاد میبرند که گویی وجود نداشته است و شیرینی ارجمندی و عصبیت را که بسبب آن ایشان واجد ملکه قهر و غلبه بودند از دست می‌دهند و فراخی معیشت و ناز و نعمت در میان ایشان بمرحله نهایی می‌رسد، چنانکه زندگانی را به انواع ناز و نعمت و تجمل آرایش میدهند و از این رو بمنزله کسانی قرار میگیرند که در تکفل دولت هستند و در زمره زنان و کودکانی که باید در پرتو حمایت مردان باشند داخل میشوند و حس مدافعه را از دست میدهند و عصبیت آنان بکلی زایل میشود و حالات حمایت و مدافعه و توسعه‌طلبی را فراموش میکنند و با پوشیدن لباسهای دولتی و بستن نشانهای ویژه دولت بخویش و اسب سواری و تربیت نیکو بر مردم جلوه میکنند و به زراندودی دست میبازند، در حالیکه غالب آنان بر پشت اسبان از زنان هم ترسوترند.

چه هرگاه مدعی و مخالفی بسوی آنان بشتابد نمیتوانند در برابر او مقاومت کنند و بدفاع پردازند، از این رو رئیس دولت بکسانی جز آنان از مردمان سرسخت و دلاور نیازمند می‌شود و بر موالی خویش می‌افزاید

۱- اشاره به آیه: قال فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ ۵: ۲۶.

و کسانی را بر میگزیند که تا حدی از دولت بی‌نیاز باشند تا هنگامی که ایزد انقراض دولت را اعـلام فرمایـد. آن وقت دولت در نتیجه بار گرانی که بر دوش دارد از میان میرود. و چنانکه دیدیم در این سه نسل پیری و فرسودگی دولت پدید می آید و بهمین سبب انقراض حسب در نسل چهارم است چنانکه در فصـول پیشـین گذشت و گفتیم که بزرگی و حسب در چهار پشت میباشد و در اثبات آن برهانی طبیعـی و کـافی و آشـکار آوردیم چنانکه مبتنی بر مقدماتی بود که از پیش آنها را تنظیم کرده و ترتیب داده بودیم. پس در ایـن بـاره بیندیش و اگر منصف باشی هرگز از راه حق و راستی رو گردان نخواهی شد. و سـن ایـن نسـلهای سـه‌گانـه چنانکه گذشت صد و بیست سال است و دولتها اغلب از این سن تجاوز نمیکنند و اندکی پیش یا پـس از آن سن بتقریب منقرض میگردند مگر آنکه عارضه دیگری از قبیل فقدان مدعی دولت روی دهد. پـس پیـری و فرسودگی بر دولت استیلا می‌یابد منتها مدعی یافت نشده است، چه اگر در این هنگام مـدعی بـر آن بتـازد هیچگونه مدافعی نخواهد یافت. پس چون وقت ایشان فرا رسد ساعتی بـاز پـس نمیماننـد و سـاعتی پیشـی نمیتوانند گرفت[1] بنابراین سن مزبور برای دولت بمثابه سن شخصی است که از مرحله نمو (تزید) بسن وقوف و سپس بمرحله «رجوع» پیری میرسد و از این رو در افواه مردم چنین مشهور است که سن دولت صد سال میباشد و معنی آن همانست که ما بیان کردیم. پس درباره آن باید اندیشید و از آن قانونی اقتباس کرد کـه شماره پدران را برای شخص در ستون نسبی که میخواهیم آنرا از برای شـناختن سـالهای گذشـته دریـابیم تصحیح کند، هرگاه در شماره آنها شک داشته باشیم و سالهای گذشته از آغاز آنها در نزد ما معلوم باشد پس برای هر صد سال سه پشت یا سه پدر میشماریم، اگر بر این قیاس با پایان یافتن شـماره ایشـان سـالها هـم پایان یابد مسئله صحیح است و اگر یک پشت از آن کم آید شماره آنها بسـبب زیـاد شـدن یکـی در سـتون نسب غلط است و اگر همانند و مثل آن (نسل) افزوده شود یکی (از ستون نسب) ساقط میگـردد. همچنـین شماره سالها را اگر در دسترس باشد، از عدد ایشان بر میگیـریم و در آن تأمـل میکنـیم اغلـب آنـرا صـحیح می‌یابیم، و خدا اندازه میکند شب و روز را[2].

فصل پانزدهم

در انتقال دولت از بادیه‌نشینی به شهرنشینی

باید دانست که این اطوار و تحولات برای دولتها طبیعی است، زیرا امر غلبه یافتن و تسلط بر دیگـران که بوسیله آن کشورداری و پادشاهی پدید می آید تنها در پرتو عصبیت و خصوصیات آن است چـون شـدت سرسختی و دلاوری و عادت بشکار، و عصبیت اغلب حاصل نمیشود مگر در حالت بادیه‌نشینی. پس دولت در آغاز تشکیل آن بشکل بادیه‌نشینی است. سپس هرگاه کشورداری و سلطنت حاصل شود، بدنبال آن آسایش

۱- اِذا جاءَ أجَلُهُمْ لا یَسْتَأخِرُونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمُونَ ۷: ۳۴.

۲- وَاللهُ یُقَدِّرُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰.

و فراخی معیشت و گشایش احوال همراه خواهد بود و شهرنشینی تنها عبارت از تفنن در ناز و نعمت و استوار کردن و نیکو ساختن صنایع متداول است بشیوه‌ها و انواع گوناگون آن، از قبیل امور آشپزخانه‌ها و ساختمانها و گستردنیها و ظرفها[1] و دیگر عادات و رسوم امور خانه‌داری. و برای بهتر کردن و زیبا ساختن هر یک از آنها صنایع مخصوصی است که هر یک بدنبال دیگری می‌آید و بنسبت اختلاف تمایلات انسان در شهوات و لذتها و تنعمات و عادات تجمل خواهی و نعمت‌پروری و شیوه و رسوم گوناگونی که بدنبال هر یک پدید می آید آن صنایع نیز فزونی می‌یابد. پس مرحله بادیه‌نشینی در کشورداری ناگزیر و خواهی نخواهی پس از مرحله بادیه‌نشینی پدید می آید، از این رو که دنبال کردن وسایل آسایش و تنعم در کشورداری از ضروریات است. و خداوندان و زمامداران دولت همواره در مرحله شهرنشینی و عادات و رسوم آن از دولت پیشین خویش تقلید میکنند زیرا وضع و احوال ایشان را می‌بینند و بیشتر آنها را از آنان می‌گیرند. و نظیر این معنی برای عرب پیش آمده است هنگامی که بپیروزی و فتح نائل آمدند و ایران و روم را بچنگ آوردند و دختران و پسران این اقوام را استخدام کردند. خود ایشان در آن روزگار از شهرنشینی چندان بهره‌ای نداشتند چنانکه گویند برای عربها گرده‌های نان نازک شفافی[2] آوردند و آنها گمان میکردند این گرده‌ها نامه‌هایی است. و در گنجینه‌های خسرو[3] به کافور دست یافتند و آنها را در خمیر نان بجای نمک بکار بردند و نمونه اینگونه حکایات فراوانست. لیکن پس از آنکه اهالی کشورها و دولتهای قدیم را در قید بندگی و فرمانبری آوردند و آنان را در پیشه‌ها و نیازمندیهای امور خانه‌داری خویش بکار گماشتند و در اینگونه کارها استادان چیره دست و کار آزموده را برگزیدند، آنان بکار بردن وسایل ناز و نعمت و چگونگی ساختن آنها را برای عربها برعهده گرفتند و در آنها تفنن بکار بردند. گذشته ازین دست دادن فراخی معیشت و تنوع خواهی نیز بدین منظور کمک شایانی کرد چنانکه در این باره بسر حد نهایی آن رسیدند و در احوال و آداب و نیکوتر کردن خوراکیها و آشامیدنیها و پوشیدنیها و ساختمانها و سلاحها و گستردنیها و ظروف و دیگر اثاث و ابزار خانه به مرحله شهرنشینی و ناز و نعمت و تجمل خواهی تطور یافتند.

و احوال ایشان در مواقع مباهات کردن بر یک دیگر و مهمانیها و شبهای عروسی نیز بر همین شیوه بود بلکه در این امور از ورای غایت (یعنی غایتی که در تمدن پیش از اسلام بود) هم در گذشتند.

و باید دید مسعودی و طبری و دیگر مورخان درباره زناشویی مأمون با پوران، دختر حسن بن سهل، چه حکایاتی آورده‌اند و هنگامی که مأمون برای خواستگاری به خانه حسن در فم الصلح[4] شتافت و بر

۱- در نسخ (ا) و (ب) و (ک) بجای «الاوانی» در (پ) «الابنیه» است.

۲- در (پ) المرفق و در چاپهای مصر و بیروت (المرقق) است و در اینجا صورت چاپهای اخیر انتخاب شد.

۳- ترجمه «کسری». عربها کلیه شاهنشاهان ساسانیان را «کسری» و سلسله ایشان را «اکاسرة» میخواندند.

۴- فم الصلح (بفتح ف- کسر ص) نهر بزرگی است بالای واسط. میان واسط و کوهی که بر ساحل نهر است چندین دهکده است و خانه حسن بن سهل وزیر مأمون در آنجا بوده و از آنجا مأمون پوران را بزنی گرفت و بخانه خویش برد (معجم البلدان).

←

کشتیها نشست حسن بن سهل چه ثروتی بهمراهان و ملازمان مأمون بخشید! و آنچه در عقد او خرج کرد و هم آنچه مأمون بعنوان کابین داد و در عروسی خرج کرد بحدیست که مایه شگفتی میشود. از آن جمله حسن بن سهل روز عقد در مجلس مهمانی و اطعامی که همراهان و حاشیه‌نشینان مأمون حاضر شده بودند بپراکندن ارمغانهایی در میان حاضران اقدام ورزید، بدانسان که بر طبقه نخستین آنان گلوله‌هایی از مشک می‌پراکند و در آن گلوله‌ها قباله‌های مستغلات و املاک پیچیده و بسته شده بود و بدست هر که می‌افتاد املاک و ضیاع و عقار مزبور از آن وی بود. این گلوله‌ها روی هر کس فرود می‌آمد چیزی بود که اتفاق و بخت بسوی او می‌فرستاد. و بر طبقه دوم بدره[1]های دینار می‌پراکند که در هر بدره‌ای ده هزار دینار بود و هم بر طبقه سوم بدره‌هایی به همان مبلغ از درهم پراکنده می‌ساخت[2]، گذشته از آنکه هنگام اقامت مأمون در خانه او چندین برابر مبالغ مزبور خرج کرد. و از آن جمله مأمون در شب زفاف پوران هزار قطعه یاقوت بابت کابین بوی بخشید و شمعهایی از عنبر بر افروخت که در هر یک صد من معادل یک رطل و دو ثلث رطل[3] عنبر مصرف شد و فرشهایی در آن شب برای پوران بگسترد که حصیر آنها زربفت و مروارید نشان و یاقوت نشان بود. و هنگامی که مأمون آنها را دید گفت: خدای بکشد ابونواس را که گویی وی هنگام وصف باده این فرشها را دیده است:

«گویی حبابهای خرد و بزرگ آن باده، سنگریزه‌های مرواریدی است که بر زمینی از زر ریخته باشند»[4].

و برای شب مهمانی عروسی «ولیمه» بوسیله صد و چهل استر در مدت یک سال کامل هر روز سه بار هیزم به آشپزخانه حمل می‌کرده‌اند و این هیزمها در آن شب[5] تمام شد[6] و بر روی شاخه‌های نخل روغن می‌ریختند و به ناخدایان اشاره شد که کشتیها را برای گذشتن خواص مردم از دجله بغداد تا کاخهای پادشاه جهت شرکت در ولیمه حاضر آورند.

این کلمه در نسخه معرب چاپ (ک) بضم «ص» ضبط شده است و بنا بضبط معجم البلدان غلط است. رجوع به معجم البلدان شود.

۱- بدره در لغت به معنی پوست بره یا بزغاله است و بر کیسه‌ای از پوست نیز اطلاق می‌شود که ده هزار درهم داشته باشد.

۲- مسعودی می‌نویسد در شعبان سال ۲۰۹ به فم الصلح فرود آمد و آنگاه بذل و بخشش حسن بن سهل را بتفصیل آورده است. رجوع به مروج الذهب ج ۲ ص ۳۳۶ شود.

۳- برحسب آنچه در لغت آمده «من» یک رطل و بقولی دو رطل است و کلمه (ثلثان) در نسخه تونس نیست (حاشیه کتاب، ا. ه).

۴- در سه چاپ بغلط «فواقع» است ولی در چاپ (ا) و هم در جامع الشواهد چاپ تبریز تألیف محمد باقر شریف «فقاقع» است که بمعنی حبابهای روی آب است.

۵- ترجمه «لیلتئذ» از «ینی» است در چاپهای مصر و بیروت «للیلتین» است.

۶- یا در آن دو شب بر حسب چاپهای مصر و بیروت.

و آنان حراقه‌هایی[۱] که برای این منظور آماده کردند سی هزار بود که بوسیله آنها مردم را در اواخر روز از دجله می‌گذراندند و امثال اینها بسیار است.

همچنین دامادی مأمون بن ذوالنون[۲] در طلیطله[۳] نیز از این قبیل است که ابن بسام[۴] در کتاب ذخیره و ابن حیان[۵] نقل کرده‌اند. و این اوضاع پس از دورانی بود که همه آنان در نخستین مرحله بادیه‌نشینی (دولت) بسر می‌بردند و بعلت فقدان وسایل و نبودن صنعتگرانی که آنها را در آن حالت تنگی معیشت و سادگی بسازند از فراهم آوردن چنان جشنهایی عاجز بودند. چنانکه گویند حجاج در ختنه کردن یکی از پسرانش جشنی برپا کرد آنگاه برخی از دهگانان[۶] را حاضر آورد و در باره مهمانی‌ها (ولیمه‌ها) و جشنهای ایرانیان از وی پرسش کرد و گفت بزرگترین مهمانی را که دیده‌ای برای من نقل کن. وی گفت: یکی از مرزبانان خسرو را دیدم که برای مردم فارس سور و مهمانی بپا کرده بود. در این مهمانی کاسه[۷] زرین را بر خوان[۸] (یا خوانچه) های سیمین نهاده و بر هر خوان چهار کاسه گذارده بودند و هر یک از این خوان‌ها را چهار تن کنیز نزد مهمانان میگذاشت و بچهار تن از آنان اختصاص داشت و پس از صرف طعام سفره را با کاسه‌ها و کنیزان بدنبال آن چهار تن می‌بردند. (که از آنان باشد).

آنگاه حجاج گفت: ای غلام شتران قربانی را نحر کن و مردم را طعام بده و دانست که او را چنین ابهت و شکوهی میسر نیست، و (وضع آنان در آغاز دولت) چنین بوده است. و از همین قبیل است بخششها و جوایز خاندان امویان که بیشتر آنها بشیوه‌های بادیه‌نشینان عرب، شتر بود، چه هنوز آنان بهمان رسوم پابند

۱- حراقات (بفتح ح و تشدید ر) بضبط نسخه (ک) جمع حراقة: کشتیی است که در آن آتش افکن‌هایی تعبیه می‌کردند تا آنها را بسوی دشمن پرتاب کنند (حاشیه کتاب، ا. ه.).

۲- یحیی المامون دومین سلطان دودمان ذوالنون که در طلیطله سلطنت می‌کردند. وی از سال ۴۳۵ تا سال ۴۶۹ ه (۱۰۴۵-۱۰۷۷ م) سلطنت کرده است (از دسلان).

۳- Toledo، در اسپانیا.

۴- ابن بسام شنتمری (بفتح ش- ن) او راست کتاب الذخیره فی محاسن اهل الجزیرة تاریخ اندلس در قرن ۶ ه (۵۴۲) و ابن خلکان از این کتاب بسیار روایت کند با عنوان بسامی، ابن بسام (لغت نامه دهخدا).

۵- ابن حیان (بفتح ح و ی مشدد) ابومروان بن خلف قرطبی، مورخ (۳۷۷- ۴۶۹) از تألیفات بسیار او کتاب «المقتبس فی تاریخ الاندلس» بر جایست و نسخی از آن در پاریس و نیز استانبول و مادرید موجود باشد. (لغت نامه دهخدا).

۶- معرب آن «دهقان» است که در عربی بمعنی بازرگان و رئیس اقلیم بکار رفته است و کلمه دهقان بر ایرانی اطلاق می‌شده چنانکه فردوسی فرماید:

از ایران و از ترک و از تازیان — نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان نه ترک و نه تازی بود — سخنها به کردار بازی بود

۷- ترجمه «صحفه» است و آن بر کاسه‌هایی اطلاق شود که گنجایش خوراک پنج تن را داشته باشد.

۸- بمعنی سفره است که عربها آن را تعریب کرده و ابن خلدون هم جمع آن را «اخونه» بکار برده است.

بودند. آنگاه جوایز دولت عباسیان و عبیدیان [و آنان که پس از ایشان بودند،][1] چنانکه دانستیم بارهای سیم و زر و تخته‌های جامه و اسبهای سواری مجهز بود.

و وضع کتامه نسبت به اغلبیان در افریقیه و همچنین خاندان طغج[2] در مصر و وضع لمتونه نسبت به ملوک طوایف اندلس و موحدان و وضع زناته نسبت به موحدان، همچنین (بر همان نسبتی بود که امویان با عباسیان داشتند). یعنی تمدن از دولت پیشین بدولت جانشین آن انتقال می‌یابد، چنانکه تمدن ایران بدولتهای عرب اموی و عباسی منتقل شد و تمدن امویان اندلس به ملوک مغرب از قبیل موحدان و زناته این روزگار انتقال یافت و تمدن عباسیان بدیلمیان و سپس بترتیب به ترکان سلجوقی و ترکان ممالیک[3] در مصر و تاتار در عراق عرب و عراق ایران منتقل گردید. و کیفیت تمدن یک دولت بنسبت عظمت و پهناوری آن میباشد، زیرا امور تمدن از توابع آسایش و خوشگذرانی است و آسایش و خوشگذرانی از توابع ثروت و نعمت است و ثروت و نعمت از توابع کشورداری و میزان استیلا و تسلط اهل دولت بر آنست و همه اینها به نسبت (عظمت یا خردی) کشور است. پس اینگونه مطالب را باید در نظر گرفت و نیک آنها را دریافت و در آنها اندیشید. آن وقت تطبیق آنها را در اجتماع و تمدن درست خواهیم یافت و خداست وارث زمین و کسی که بر آنست و او بهترین وارثانست[4].

فصل شانزدهم

در اینکه ناز و نعمت در آغاز نیرویی بر نیروی دولت می‌افزاید

زیرا هرگاه قبایل و طوایف بکشورداری و ناز و نعمت برسند در میان آنان توالد و تناسل و خاندانها و خویشاوندی فزونی می‌یابد و در نتیجه بر تعداد افراد قبیله‌ها افزوده میشود و یکایک اولاد و اعمام دودمان سلطنت موالی و پرورش یافتگانی برمی‌گزینند و نسلهای آنان در آن محیط پر ناز و نعمت و آسایش پرورش می‌یابند و بسبب زندگی در چنان محیطی عده کثیری بر جمعیت دولت افزوده میشود و نیرویی دیگر بدان می‌پیوندد. لیکن اگر نسل نخستین و دوم درگذرند و دولت را فرسودگی و پیری فرو گیرد این موالی و پرورش یافتگان نخواهند توانست در پایه گذاری و استحکام دولت به استقلال اقدام کنند، زیرا از (خصایص)

۱- از (ینی) است. در چاپهای مصر و بیروت (و العبیدین من بعدهم) است.

۲- طغج (بضم ط) پسر یکی از سران لشکری فرغانه بود که در خدمت خلیفه عباسی در بغداد میزیست. بعدها ترقی کرد و پسرش محمد اخشید سلسله بنی الاخشید یا بنی طغج را در مصر تشکیل داد که از ۳۲۳ تا ۳۵۸ هجری (مطابق ۹۳۵- ۹۶۹ میلادی) فرمانروایی داشتند و چهار تن دیگر پس از محمد بسلطنت مصر رسیدند تا فاطمیان آنان را منقرض کردند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ص ۵۹ شود. در نسخ (ا) و (ب) و (ن) «طنج» و در نسخه (ک) بغلط «طفج» ضبط شده است.

۳- ممالیک بحری سلسله‌ای از غلامان ترک و چرکس بودند که از ۶۸۴ تا ۷۹۲ ه (مطابق ۱۳۵۰ تا ۱۳۹۰ میلادی) دو مصر حکومت میکردند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ص ۷۰ شود.

۴- و هو خیر الوارثین در «ینی» نیست.

فرمانروایی در آنان چیزی یافت نمی‌شود. آنها خود بر اهل دولت تحمیل بوده و همچون کسانی بشمار میرفته‌اند که در تحت تکفل دولتیان باشند و بنابرین هرگاه اصل برانداخته شود فرع نمیتواند به استقلال رسوخ کند، پس فرع هم از میان میرود و پراکنده میشود و دولت بر نیروی نخستین باقی نمیماند.

و این معنی را میتوان بر وضعی که در دولت عرب روی داد تطبیق کرد. شماره تازیان چنانکه گفتیم در روزگار نبوت و خلافت در حدود صد و پنجاه هزار تن از قبایل مضر و قحطان[۱] بود و چون ناز و نعمت در دولت بحد کمال رسید و بسبب افزایش نعمت رشد و نمو جمعیت آنان فزونی یافت و خلفا گروهی بسیار از موالی و آزادشدگان و نمک‌پروردگان را برگزیدند شماره مزبور چندین برابر شد، چنانکه گویند معتصم عموریه[۲] را که گشود نهصد هزار تن در نبرد با آنان بجنگ برد و اگر شماره سپاهیان عباسیان را در مرزهای دور و نزدیک شرق و غرب در نظر آوریم و آنان را بلشکریانی که نگهبان پایتخت کشور بودند و بگروه موالی و آزادشدگان بیفزاییم دور نیست چنین عددی درست باشد. مسعودی گوید: در روزگار مأمون برای انفاق به خاندان عباس بن عبدالمطلب آنان را شمردند و آنان از زن و مرد سی هزار تن بودند. بنابراین میزان افزایش این عدد را در مدتی کمتر از دویست سال باید در نظر گرفت و دانست که سبب آن آسایش و ناز و نعمتی است که برای دولت حاصل آمده و نسلهای ایشان در آن پرورش یافته‌اند وگرنه شماره عرب در آغاز فتح بدین عدد نرسیده بود و بلکه نزدیک بدان هم نبود. و ایزد آفریدگار دانا است[۳].

فصل هفدهم

در مرحله‌های دولت و اینکه چگونه احوال آن و اخلاق خداوندان دولت برحسب اختلاف مرحله‌های مزبور تغییر می‌پذیرد[۴]

باید دانست که دولت به اطوار و مرحله‌های مختلف و حالات نو بنو انتقال می‌یابد و زمامداران آن در هر یک از مرحله‌ها خویهایی اکتساب می‌کنند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است که در مرحله دیگر همانند آن نیست. زیرا خوی بطبیعت تابع مزاج عادت و کیفیتی است که در آن بسر می‌برند و حالات و مراحل دولت بر حسب معمول از پنج مرحله بیرون نیست: مرحله نخستین دوران پیروزی به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است. در این مرحله خدایگان دولت در بدست آوردن مجد و سروری و خراج ستانی و دفاع از سرزمین و نگهبانی و حمایت از آن

۱- (بفتح ق) قحطان بن عابر، جد عرب یمن (اقرب الموارد).

۲- Ammouriya شهری در گالاسی Galati است که مسلمانان آن را در سال ۲۲۳ ه (۸۳۸ م) فتح کردند.

۳- اشاره به آیه: إِنَّ رَبَّکَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ ۱۵: ۸۶ و: وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ ۳۶: ۸۱.

۴- عنوان فصل در «ینی» چنین است: در مرحله‌های دولت و اختلاف احوال (عادات) و بداوت مردم آن نسبت به اختلاف مرحله‌های مزبور.

پیشوا و مقتدای قوم خویش می‌باشد و به هیچ رو در برابر ایشان یکه تاز و (فرمانروای مطلق) نیست زیرا این امر بر مقتضای عصبیتی است که بوسیله آن پیروزی و غلبه روی داده و عصبیت مزبور در این مرحله هنوز در میان آنان پایدار و مستقر است.

مرحله دوم: دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیله خویش و مهار کردن آنان از دست درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است. و خدایگان دولت در این مرحله به برگزیدن رجال و گرفتن موالی و دست‌پروردگان همت می‌گمارد و بر عده این گروه می‌افزاید تا میدان را بر اهل عصبیت و عشیره خویش، آنان که در نسب وی هم سهم و در بهره‌برداری از ملک، شریک و انباز وی می‌باشند تنگ کند از این رو آنان را از عهده‌داری امور میراند و از دخول در آستانه این امر منع می‌کند و سر جای خود می‌نشاند تا زمام فرمانروایی به استقلال در کف او قرار گیرد و حاکمیت در خاندان او پایدار شود و خودکامگی (فرمانروایی مطلق) بوی منحصر گردد از این رو بنیان گذار این مرحله دولت بعلت مدافعه و زد و خورد با حریفان خویش همان رنجها و مشقتهایی را که پایه گذاران مرحله نخستین در بدست آوردن کشور میبردند تحمل می‌کند، بلکه کار او دشوارتر و پر رنج‌تر است زیرا پایه‌گذاران نخستین با بیگانگان به کشمکش و زد و خورد میپرداختند و یاران و پشتیبانان ایشان در این پیکار کلیه افراد عصبیت ایشان بود ولی خدایگان دولت در این مرحله با نزدیکان خویش بستیزه‌جویی برمی‌خیزد و آنان را می‌راند و هیچکس او را در این نبرد یاری نمی‌دهد جز گروه اندکی از دوران (یا بیگانگان) از این رو بکار دشواری دست می‌یازد.

مرحله سوم دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداری و بدست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است. نتایجی که طبایع بشر بدانها دلبسته و آرزومند است مانند کسب ثروت و بیادگار گذاشتن آثار جاوید و نام آوری و شهرت‌طلبی. از این رو تمام هم خود را مصروف امور خراج ستانی و موازنه دخل و خرج و محاسبه هزینه‌ها (و مستمریها) و میانه روی در آنها میکند و به برآوردن بناهای زیبا و کاخها و دژهای عظیم و شهرها و آبادانیهای پهناور و معابد بلند همت میگمارد و به هیئتهای نمایندگی از اشراف ملتها و بزرگان و سرآمدان قبایل بار میدهد و به پراکندن احسان در میان اهل خویش می‌پردازد. گذشته از اینکه به رفاه حال حاشیه‌نشینان و دست‌پروردگان خویش از لحاظ مال و جاه در می‌نگرد و به سان دادن سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاق ایشان در هر ماه از روی انصاف عنایت می‌کند چنانکه آثار آن در وضع لباس و سلاح[1] و نشانها و دیگر تزیینات و رسوم لشکریان در روز آرایش و سان نمودار می‌گردد. آن وقت دولتهای دوست وی بدان مباهات میکنند و دولتهای جنگ‌جو و دشمن بیمناک و هراسان میشوند. و این مرحله آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است. زیرا خدایگان دولتها در همه این

۱- نسخه (ب) شکتهم (بضم ش- فتح ک مشدد) یعنی سلاح ایشان. نسخه (ک) و (ا) شکبهم (بضم ش) بمعنی عطا و جایزه و در اینجا ضبط نسخه (ب) مناسبتر است.

مراحل مستقل برای خویش هستند و ارجمندی خویش را آشکار می‌سازند و راهها را برای آیندگان خویش هموار می‌کنند.

مرحله چهارم دوران خرسندی و مسالمت‌جویی است و رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه گذاری کرده‌اند قانع میشود و با پادشاهان همانند خویش راه مسالمت‌جویی پیش میگیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت بتقلید از پیشینیان خویش میپردازد و کلیه اعمال ایشان را گام بگام دنبال میکند و پیروی از آنان را به بهترین طرق وجهه همت خود قرار میدهد و عقیده‌مند میشود که اگر از تقلید آنان گامی فراتر نهد مایه تباهی کار او میشود و بفرمانروایی او خلل راه می‌یابد چه آنان را در بنیان گذاری کاخ سروری و بزرگی بیناتر میداند.

مرحله پنجم دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مرحله آنچه را که پیشینیان او گرد آورده‌اند در راه شهوت‌رانیها و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفلها و مجالس عیش تلف میکند و یاران و همراهان بد و نابکاری بر میگزیند که ظاهری چون «گور کافر» و باطنی آکنده از خبث و تباهی دارند[1] و کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آنها بر نمی آیند به ایشان میسپارد کسانی که به آنچه انجام می‌دهند و فرو می‌گذارند آشنایی ندارند (یا از نتایج امر و نهی و حل و عقد امور آگاه نیستند) در حالیکه نسبت به بزرگان و عناصر شایسته قوم خویش و هواخواهان خدمتگزار پیشینیان بدی روا می‌دارد چنانکه کینه او را در دل میگیرند و یاری و همراهی خود را به وی دریغ میدارند و هم بسبب خرج کردن مستمریهای سپاهیان در راه شهوترانیهای خویش وضع سپاه و لشکر او رو بتباهی می‌رود، چه بتن خویش بکار ایشان عنایت نمیکند و خویش را از آنان پنهان میدارد و به پرسش احوال و سر و سامان دادن کارهای ایشان نمیپردازد و در نتیجه اساسی را که پیشینیان وی بنیان نهاده بودند واژگون میسازد و کلیه پایه گذاریها و کاخهای عظمت ایشان را ویران و منهدم میکند. در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری بدولت راه مییابد و بیماری مزمنی که کمتر میتواند خود را از آن برهاند و با آن وضع درمان ناپذیر میشود بر آن استیلا می‌یابد تا آنکه سرانجام منقرض میگردد چنانکه در ضمن کیفیاتی که یاد خواهیم کرد علل آنرا یادآور خواهیم شد، و خدا بهترین وارثان است.

فصل هجدهم

در اینکه کلیه یادگارها و آثار دولت به نسبت نیرومندی دولت در اساس و اصل آن است

۱- ترجمه: خضراء الدمن است که در لغت بمعنی سبزه‌های روییده در میان سرگین و پلیدیها است و کنایه از زن زیبارویی است که بی‌حاصل و بد نژاد باشد و در حدیث آمده است: ایاکم و خضراء الدمن. رجوع به منتهی الارب شود.

از این رو که آثار و بناها در پرتو نیرویی ایجاد می‌شود که دولت در آغاز پایه‌گذاری داشته و هر یادگار و اثری که بجای می‌ماند به نسبت آن نیرو است. از آن جمله بناها و معابد عظیم هر دولتی به نسبت نیروی آن در آغاز و اساس تشکیل سنجیده می‌شود، زیرا این گونه یادگارها جز در پرتو فزونی کارگران و گرد آمدن نیروهای فراوان و همدستی جماعتهای بزرگ از راه تعاون و همکاری پایان نمی‌یابد. چنانکه هرگاه دولتی عظیم و پهناور باشد و در ممالک و رعایای بسیار نفوذ یابد، دارای کارگران بی‌شمار و بیحد و حصر خواهد بود و چنین نیرویی عظیم هرگاه از کرانه‌ها و اقطار دولت برانگیخته شوند و دست بکار شوند، خواهد توانست به بنیان نهادن بزرگترین معابد دست یازد و آن را بپایان رساند. آیا کاخهای قوم عاد و ثمود و آنچه را قرآن درباره آن حکایت کرده نمی‌بینی[۱] ؟ و هم باید ایوان کسری را بچشم دید و میزان توانایی و نیرومندی را که ایرانیان در آن بکار برده‌اند دریافت چنانکه رشید آهنگ انهدام و ویرانی آن کرد پس شاق آمد بر او و بدان شروع کرد ولی از آن عاجز آمد و داستان مشورت وی با یحیی بن خالد در این باره معروف است. پس باید دید چگونه یک دولت بر بنیان نهادن بنایی قدرت می‌یابد که دولت دیگر از ویران ساختن آن عاجز می‌گردد با دوری و مسافتی که میان ویران ساختن و بنیان نهادن از لحاظ سهولت وجود دارد و از این امر به فرق میان دو دولت می‌توان پی برد و نیز بلاط الولید (مسجدی است) در دمشق و مسجد جامع امویان در قرطبه و پلی که بر روی رودخانه آن شهر نهاده‌اند پایدار است. همچنین بنای کمانه‌ها یا طاقها برای بردن آب به کارتاژ در کاریزی که بر آنها سوار است هنوز باقی است. و آثار شرشال[۲] در مغرب و اهرام مصر و بسیاری از آثار و یادگارهای مشابه آنها را که بچشم می‌بینیم باید بدقت بررسی کنیم، همه اینها نشان می‌دهد که چگونه دولتها از لحاظ نیرومندی و ناتوانی با یک دیگر تفاوت داشته‌اند.

و باید دانست که این گونه اعمال گذشتگان بوسیله «چرخ»[۳] و اجتماع کارگران و فزونی همدستان و قدرتها انجام می‌یافته است و این همه هیکل‌ها (معابد) و کاخهای مستحکم و باشکوه از این راه بنیان نهاده شده است و آنچه عامه توهم می‌کنند که سبب بنیان گذاری چنین یادگارها این است که پیشینیان از لحاظ درازی قد و ضخامت تن از ما تنومندتر بوده‌اند درست نیست و نباید این پندار باطل را پذیرفت، چه میان افراد بشر امروز و گذشته در این باره چندان تفاوتی نیست، چنانکه در هیاکل (معابد) و آثار باستانی می‌یابیم.

۱- اشاره به آیه ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۴۱ و ۱۴۶ و ۱۴۹ سوره الشعراء.

۲- شرشال یا «شرشل» شهری است در الجزیره دارای آثار باستانی.

۳- ترجمه کلمه «هندام» است که صاحب اقرب الموارد آن را معرب اندام فارسی می‌داند که در تازی مصدری (هندمه) از آن بمعنی ظریف کردن و استوار ساختن و اتقان چیزی و جز اینها ساخته‌اند ولی دسلان کلمه را بمعنی ماشین بکار برده و ما کلمه چرخ را برگزیدیم. پهلوی کلمه نیز هندام است که ممکن است عربها عین پهلوی آنرا گرفته باشند و در فارسی دری بمعانی: کار آراسته بنظام و با اصول و زیبا و زیبایی و ادب و آداب و قاعده و روش نیز آمده است. رجوع به یادداشتهای آقای پورداود و حاشیه برهان قاطع مصحح آقای دکتر معین شود.

ولی افسانه‌سازان بدین امر بسیار شیفته می‌باشند و در آن، راه مبالغه و گزافه‌گویی را پیموده‌اند. و در این خصوص اخباری که دروغ بودن آنها محرز است در اره عاد و ثمود و عمالقه نوشته‌اند و شگفت‌آورترین آنها افسانه‌ای است که درباره عوج بن عناق[1] مردی از عمالقه[2] که بنی اسرائیل در شام با آنان جنگیده حکایت کرده و پنداشته‌اند که عوج آنچنان دراز قد بوده که ماهی را با دست خویش از دریا بر میداشته و آن را در برابر خورشید بریان می‌کرده است. و بدینسان گذشته از نادانی آنان به احوال بشر جهل خود را بوضع ستارگان نیز آشکار ساخته‌اند.

چه معتقدند که خورشید دارای حرارت است و هر چه بدان نزدیکتر شوند حرارتی فزونتر و شدیدتر می‌یابند و نمیدانند که گرما همان روشنایی خورشید است و روشنایی خورشید در نزدیکی زمین بیشتر است زیرا اشعه آن در سطح زمین بسبب روبرو شدن با انوار منعکس میشود و در نتیجه گرما بعلت این انعکاس در اینجا دو چندان میگردد و هرگاه نور از حدودی که اشعه منعکس شده در آن پراکنده است تجاوز کند، در آنجا گرما وجود نخواهد داشت بلکه در آن نقاط (فضا) یعنی جایگاه جریان ابرها، سرما خواهد بود و خورشید بخودی خود نه گرم است و نه سرد، بلکه جسم بسیط نور دهنده‌ایست که از موادی ترکیب نیافته است[3].

و همچنین عوج بن عناق برحسب گفته مورخان از عمالقه یا کنعانیانی بوده که شکست‌خورده بنی اسرائیل هنگام فتح شام بشمار می‌رفتند و طول قد و میزان تنومندی بنی اسرائیل در آن روزگار نزدیک به اندام ما بوده و گواه بر آن درهای بیت المقدس است که هر چند خراب شده است و بار دیگر آنها را تجدید کرده‌اند ولی اشکال آنها و اندازه‌های درها همچنان بهمان میزانی که بوده حفظ شده است. (و بنابر این) چگونه ممکنست میان عوج و مردم عصر او از لحاظ اندام یک چنین تفاوتی وجود داشته باشد؟ و بی‌گمان انگیزه غلط ایشان اینست که یادگارهای ملتها بنظر آنان عظیم و شگفت‌آور آمده ولی چگونگی دولتها را در اجتماع و تعاون و همدستی در نیافته‌اند و بسر آنچه در پرتو همکاری و چرخ (ماشین) حاصل میشود و اینگونه یادگارهای عظیم و با شکوه ایجاد میکند پی نبرده‌اند. از این رو موضوع را بنیرومندی و شدت بدنها در نتیجه بزرگی اندامهای آنان کشانده‌اند در صورتی که حقیقت امر چنین نیست.

و مسعودی بگمان خویش پندار غیر مستندی از فلاسفه نقل کرده است که جز گفتاری بی‌دلیل چیز دیگری نیست، چنانکه گوید چون خدا خلق را بیافرید طبیعتی که سرشت اجسام است در تمام کره و در نهایت نیرومندی و کمال وجود داشت[4] و در آن روزگار بسبب کمال آن طبیعت عمرها درازتر و بدنها

۱- ابن عناق (بکسر ع) همان است که صاحب قاموس در باب جیم «عوج بن عوق» روایت کرده و در میان عامه مردم معروف به «عوج بن عنق» است (نصر هوریتی، حاشیه کتاب).

۲- کنعانیان. «ینی».

۳- برحسب عقیده متقدمان درباره خورشید که آنرا کره مذابی نمیدانستند.

۴- عبارت در همه نسخه‌ها چنین است: فی تمام الکرة و فی نهایة القوة و الکمال و چنین می‌نماید که در کلمه «کرة» تحریفی رخ داده است.

نیرومندتر بود چه عارض شدن مرگ فقط بعلت انحلال نیروهای طبیعی است چنانکه اگر طبیعت (موجودات) نیرومند باشد عمر (آنان) هم فزونتر خواهد بود. پس جهان در آغاز آفرینش چنان بود که موجودات آن دارای سنین و اجسام کامل و بی‌نقص بودند ولی پس از چندی بسبب نقصان ماده همواره رو بنقصان رفت تا بدین کیفیت رسید که اکنون می‌بینیم و در آینده نیز همچنان نقصان بدان راه خواهد یافت تا هنگام انحلال و انقراض جهان در رسد.

ولی این گفتار مبتنی بر هیچ سندی نیست و چنانکه می‌بینیم هیچگونه علت طبیعی و برهان منطقی ندارد. چه ما هم اکنون مساکن پیشینیان و درها و راهروهایی را که در بناها و معابد و خانه‌ها و جایگاه‌های سکونت احداث کرده‌اند می‌بینیم مانند دیار ثمود که سنگهای خارا را تراشیده و در درون آنها خانه‌های کوچکی ساخته‌اند و این خانه‌ها دارای درهای تنگ میباشد و پیامبر، ص، اشاره کرده است که این مساکن دیار ایشان است و مردم را از استعمال آبهای ایشان نهی کرد و آن آبها و چیزهایی را که با آنها خمیر گردیده فرو ریخت و فرمود بمساکن کسانی که بر خویش ستم کرده‌اند داخل مشوید مگر آنکه گریان باشید که مبادا آنچه به ایشان رسیده بشما هم برسد.

همچنین سرزمین عاد و مصر و شام و دیگر نقاط زمین در خاور و باختر (گواه برین امر است)، و حقیقت همانست که ما بیان کردیم.

دیگر از آثار و یادگارهای دولتها چگونگی عروسیها و مهمانیهای ایشان است چنانکه در باره جشن عروسی پوران و اطعام حجاج و ابن ذوالنون یاد کردیم و همه آنها گذشت.

آثار و یادگارهای دیگر دولتها بخشش‌های آنهاست که بنسبت نیرومندی دولتها میباشد. و این حقیقت در آنها نمودار است هرچند دولت ایشان مشرف بر فرسودگی و پیری باشد، چه همتهای زمامداران دولتها به نسبت نیروی کشور و غلبه یافتن ایشان بر مردم است و این همتها همواره تا انقراض دولتها همراه ایشان است.

و این امر را می‌توان درباره بخشش‌های ابن ذی یزن به هیأت نمایندگان قریش سنجید که چگونه از رطل‌های زر و سیم و بندگان و کنیزکان ده ده به آنان بخشید و از انبانهای عنبر به هر کدام یکی اعطا کرد و ده برابر همین بخشش به عبدالمطلب ارزانی داشت و همانا کشور وی در آن روزگار به ویژه قراره[1] یمن در زیر تسلط و نفوذ ایران بود و تنها همت خودش محرک وی در این بذل و بخشش بوده است چه قوم وی تبابعه روزگاری دارای سلطنت در آن سرزمین و چیرگی بر ملتهایی در عراق عرب و عجم و هند و مغرب بوده‌اند.

۱- نام قبیله‌ای است در یمن. (منتهی الارب).

قبایل صنهاجه در افریقیه نیز هرگاه به هیأت نمایندگی امرای زناته بار می‌دادند بارهایی از اموال[۱] و جامه دانهای[۲] آکنده‌ای از پوشیدنیها و یدکهای بی‌شماری از حیوانات بارکش به ایشان می‌بخشیدند و در تاریخ ابن الرفیق در این باره اخبار بسیاری آمده است.

همچنین بخششها و جوایز و مخارج برمکیان را هم باید از این قبیل شمرد، چه ایشان هنگامی که بینوایی را بنوا می‌رسانیدند، او را تا سرانجام روزگار به فرمانروایی و ناز و نعمت نایل می‌ساختند، نه بخششهایی که گیرنده آن یک روز یا قسمتی از روزی آنها را بپایان رساند. و اخبار ایشان در این باره بسیار و در کتب نوشته شده است و تمام به نسبت نیروی دولتها می‌باشد. و همچنین جوهر صقلبی کاتب، فرمانده سپاهیان عبیدیان هنگامی که برای فتح مصر رهسپار آن کشور شد، از قیروان هزار بار از اموال (زر و سیم نقدینه) آماده ساخت. و امروز دولتی به اینگونه (بخششها) نمی‌رسد. و نیز بخط محمدبن عبدالحمید صورت خراجی یافت شده است که در روزگار مأمون آنها را از جمیع نواحی به بیت المال بغداد می‌فرستاده‌اند، و آن را از (کتاب) جراب الدوله[۳] بدینسان نقل کردم:

غلات[۴] سواد ۲۷۷۸۰۰۰۰ درهم[۵] مالیاتهای مختلف دیگر: ۱۴۸۰۰۰۰۰ درهم[۶] جامه (حله) های نجرانی[۷] دویست دست. طین ختم (گل مهر کردن نامه‌ها) ۲۴۰ رطل[۸].

کسکر[۹]: ۱۱۶۰۰۰۰۰ درهم.

شهرستانهای دجله: ۲۰۸۰۰۰۰۰ درهم.

حلوان: ۴۸۰۰۰۰۰ درهم.

۱- مال در اینگونه موارد بر نقدینه سیم و زر اطلاق شود.

۲- ترجمه کلمه تخوت جمع تخت فارسی است که تازیان آن را بمعنی جامه دان یا بسته و بقچه لباس بکار می‌برند.

۳- جراب الدوله لقب احمد ابن علوچه یا علویه مکنی به ابوالعباس مردی طنبور زن و بذله گو بوده و بروزگار مقتدر باللّه عباسی و خاندان بویه می‌زیسته است وی مؤلف کتابی بنام: النوادر و المضاحک فی سائر الفنون و النوادر بوده که آن را بنام: ترویج الارواح و مفتاح السرور و الافراح هم خوانده است. رجوع به معجم الادباء ج ۴ ص ۱۹۷ و فهرست ابن ندیم ص ۲۱۸ شود. و شاید هم جراب الدوله کتاب دیگری جز این بوده است.

۴- غلات ج، غله بمعانی: درآمد هر چیزی از حبوب و نقود و جز آن. و درآمد کرایه خانه و مزد غلام و سود زمین و مانند اینها است (از منتهی الارب). و در تعریفات آمده است: درهمهایی که بیت المال آنها را رد کند و بازرگانان آنها را بگیرند و مالیاتی که مولی بنده را بدان مکلف سازد .. و گویا مراد در اینجا درآمد نقدی و جنسی بیت المال از ناحیه‌های مختلف باشد.

۵- در متن بشیوه قدیم چنین است: بیست و هفت هزار هزار درهم دو بار و هفتصد و هشتاد هزار درهم که ما همه ارقام را بصورت عدد نوشتیم.

۶- مالیات دیگر تنها در چاپ (پ) آمده و هم در (ینی) بدینسان است. (ابواب المال بالسواد).

۷- نجران (بفتح ن) شهری بیمن. (از اقرب الموارد). برد یمنی در قدیم معروف بوده و مقصود از حله همان برد یمانی است.

۸- طین مختوم هم در قانون ابن سینا ص ۱۸۴ چاپ اروپا آمده و آن را (طین کاهنی) هم می‌خوانده‌اند و آن بجز طین یا گل ارمنی است.

۹- بجز چاپ (پ) در دیگر نسخه‌ها بغلط: کنکر آمده و «کسکر» شهرستانی است که قصبه آن واسط است. رجوع به منتهی الارب و متنهای جغرافیایی قدیم شود.

اهواز: ۲۵۰۰۰ درهم، شکر ۳۰۰۰۰ رطل.

فارس: ۲۷۰۰۰۰۰۰ درهم، گلاب: ۳۰۰۰۰ شیشه. مویز سیاه[۱]: ۲۰۰۰۰ رطل.

کرمان: ۴۲۰۰۰۰۰ درهم، جامه‌های یمنی ۵۰۰ دست. خرما. ۲۰۰۰۰ رطل، زیره: ۱۰۰۰ رطل[۲].

مکران: ۴۰۰۰۰۰ درهم.

سند و نواحی مجاور آن: ۱۱۵۰۰۰۰۰ درهم، عود هندی: ۱۵۰ رطل.

سیستان: ۴۰۰۰۰۰۰ درهم، پارچه‌های تافته[۳]: ۳۰۰ دست. شکر سفید[۴]: ۲۰۰۰۰ رطل[۵].

خراسان: ۲۸۰۰۰۰۰۰ درهم، شمش سیم ۲۰۰۰ شمش، اسب تاتاری ۴۰۰۰ رأس، بنده ۱۰۰۰ تن، جامه ۲۷۰۰۰ دست[۶]، هلیله ۳۰۰۰۰ رطل[۷].

گرگان: ۱۲۰۰۰۰۰۰ درهم، ابریشم ۱۰۰۰ رشته[۸].

قومس[۹]: ۱۵۰۰۰۰۰ درهم، شمش سیم ۱۰۰۰ شمش[۱۰].

طبرستان و روبان[۱۱] و نهاوند: ۶۳۰۰۰۰۰ درهم، فرشهای طبری ۶۰۰ قطعه، رخت (عبا) ۲۰۰ دست، جامه ۵۰۰ دست، دستار ۳۰۰، پیاله سیمین[۱۲] ۳۰۰ عدد.

ری: ۱۲۰۰۰۰۰۰ درهم، انگبین ۲۰۰۰۰ رطل.

همدان: ۱۱۸۰۰۰۰۰ درهم، رب انار ۱۰۰۰ رطل، انگبین ۱۲۰۰۰ رطل.

نواحی میان بصره و کوفه: ۱۰۷۰۰۰۰۰ درهم.

۱- ترجمه کلمه زبیب است که به معنی مویز و انجیر هر دو آمده است. در (پ) و (ینی) زبیب و در دیگر نسخه‌ها: (زیت) است و ما صورت دو نسخه چاپی و خطی مزبور را برگزیدیم.

۲- جمله: و من الکمون (زیره) الف رطل. تنها در چاپ (پ) و ینی است.

۳- در چاپ (پ) و «من الثیاب المعتبهٔ» و دسلان می‌نویسد. عتابی در میان عربها از تافته‌های گوناگون است که در فرانسه آنها را تابی Tabis می‌نامند و آن را به «پارچه‌های ابریشمی مخطط رنگارنگ» ترجمه کرده است. ولی در نسخه دیگر: «من الثیاب المعینهٔ» است و «معین» نوعی جامه است که در میان نقش و نگارهای آن چهار خانه‌های کوچکی مانند چشم جانوران وحشی می‌باشد. رجوع به اقرب الموارد شود.

۴- ترجمه کلمه فانیذ معرب «پانیذ» است که بمعنی شکر سفید و نوعی شیرینی است. رجوع به اقرب الموارد و منتهی الارب شود.

۵- در نسخه (پ) و «ینی» «عشرون الف رطل» و در نسخ دیگر «عشرون رطلا».

۶- در نسخه (پ) چنین است ولی در نسخ دیگر: «و من المتاع عشرون الف ثوب» (کالا یا پارچه بیست هزار دست) است.

۷- سه هزار رطل (پ) و «ینی».

۸- ترجمه شقهٔ است که بمعنی پاره‌ای از چیزی همچون جامه بدرازا است رجوع به متنهای لغت شود.

۹- ناحیه‌ایست بزرگ میان خراسان و بلاد جبل و اقلیمی است به اندلس (منتهی الارب).

۱۰- در نسخه (پ) چنین است ولی در نسخ دیگر کلمه «الف» (هزار) افتاده است.

۱۱- بجز نسخه (پ) در دیگر نسخ بجای «رویان» کلمه «روبان» است.

۱۲- ترجمه جامات است که دسلان بدینسان آورده است.

ماسبذان و دینار[۱]: ۴۰۰۰۰۰۰ درهم.

شهر زور: ۶۰۰۰۰۰۰ درهم.

موصل و نواحی نزدیک آن: ۲۴۰۰۰۰۰۰ درهم، انگبین سپید ۲۰۰۰۰ رطل[۲].

آذربایجان: ۴۰۰۰۰۰۰ درهم.

جزیره و توابع آن از نواحی فرات: ۳۴۰۰۰۰۰۰ درهم.

[کرج: ۳۰۰۰۰۰ درهم[۳].

گیلان: ۵۰۰۰۰۰۰ درهم][۴] بنده هزار تن، انگبین دوازده هزار خیک[۵].

بازهای شکاری ۱۰ باز[۶]، انواع رداها ۲۰ دست.

ارمنستان: ۱۳۰۰۰۰۰۰ درهم، گستردنیها (فرشها) ی محفور ۲۰ قطعه[۷]. رقم[۸] ۵۳۰ رطل، شور ماهی نمکسود[۹]، ده هزار رطل، طریخ[۱] ده هزار رطل، استر دویست رأس، باز شکاری ده باز[۲].

۱- در نسخ مختلف: «ریان» و «ربان» و «دنان» است. ولی در حاشیه نسخه (ب) و (ک) و (ا) آمده است که بظاهر «دینار» محرف «دینور» است و در ترجمه ترکی «ماسندان و ربان» است.

۲- بیست میلیون رطل (ا) و (ب) و (ک)

۳- در «ینی» کرخ.

۴- قسمت داخل کروشه در نسخ (ا) و (ب) و (ک) نیست.

۵- ترجمه کلمه «زق» است که بر مطلق مشک و خیک اطلاق میشود ولی در عربی پوستی را که در آن انگبین باشد «علـه» نامند (اقرب الموارد).

۶- ترجمه بزاة (بضم ب) است و در حاشیه چاپ (ا) و (ب) و (ک) آمده است: در چاپ ترکی بجای: «و من البزاة ...» چنین است: شکر ده صندوق.

۷- در چاپ (ا) و (ب) «قسط» و در نسخه اعراب دار (ک) بسط (بفتح ب) و در چاپ (پ) بسط است که (بضم ب- س) جمع بساط است. بمعنی گستردنی و حصیری دراز و کم عرض به اندازه یک ذراع. این حصیر را از برگ نخل میبافند و آنرا «طنفسه» مینامند که معرب تنبسه فارسی است (اقرب الموارد.) ولی فرشهای محفور را صاحب منتهی الارب چنین تفسیر کرده: محفور شهریست بر کنار دریای روم ینسج بها البسط.

۸- در نسخه (پ) «رقم» و در نسخ دیگر «زقم» است و برای هیچیک معنی مناسبی یافت نشد. دسلان معتقد است کلمه مزبور تحریف «زقوم» است زیرا یکی از معانی زقوم درختی است که در أریحا میروید و از نوع هلیله کابلی است و خواص طبی فراوانی دارد و گویند بنی امیه آنرا در اریحا کاشته‌اند. و رجوع به منتهی الارب شود. ولی بظاهر ممکنست کلمه مزبور «زراقن» باشد که نوعی ماهی است و مانند شور ماهی در نهر کر میباشد چه وقتی کلمه طریخ به صوبج و صونج تحریف شود ممکنست زراقن به «زقم» یا «رقم» تبدیل گردد بخصوص که این کلمه در متن کتب جغرافیایی قدیم به انواع صورتهای: رافن، زراقی، دراقن، درآمد، درامن تحریف شده است. رجوع به مسالک الممالک اصطخری ص ۱۸۴ و صورة الارض ابن حوقل ص ۳۳۸ شود.

۹- المسایح السور ماهی (ب) و (ک) المسایج السور ماهی (ا) ولی صحیح: «المالح السور ماهی» است که در نسخه بدل چاپ (پ) هم کلمه المالح هست ولی کاترمر آنرا در حاشیه آورده زیرا اصطخری در جغرافیای ارمنستان آرد: و علی ثلث فرسخ من بردعة نهر الکر و بنهر الکر السر ماهی (ن. ب. الشور ماهی الشور ماهیج) الذی یحمل الی الافاق مالحا. مسالک الممالک اصطخری ص ۱۸۳ و رجوع به صورة الارض ابن حوقل ص ۳۲۸ شود.

←

قنسرین[۳]: ۴۲۰۰۰۰ دینار[۴]، مویز هزار بارا[۵].

دمشق: ۴۲۰۰۰۰ دینار.

اردن: ۹۶۰۰۰ دینار[۶].

فلسطین: ۳۱۰۰۰۰ دینار، روغن زیتون ۳۰۰۰۰۰ رطل.

مصر: ۱۹۲۰۰۰۰ دینار.

برقه[۷]: ۱۰۰۰۰۰۰ درهم.

افریقیه: ۱۳۰۰۰۰۰۰ درهم، گستردنی ۱۲۰ قالی.

یمن: ۳۷۰۰۰۰ دینار بجز جامه و کالا.

حجاز: ۳۰۰۰۰۰ دینار. انتهی.

و اما اندلس، چنانکه مورخان موثق آن یاد کرده‌اند، عبدالرحمن الناصر (هشتمین پادشاه بنی امیه که عنوان خلافت بخود گرفت)[۸] در خزاین و گنجینه‌های خویش پنج هزار میلیون دینار[۹] بجای گذاشت که همه آنها بقنطار پانصد هزار قنطار بود و در بعض تواریخ دیدم که در روزگار هارون میزان محمولات به بیت المال در هر سال هفت هزار و پانصد قنطار دینار طلا بوده است.

[و[۱۰] اما دولت عبیدیان، من در تاریخ ابن خلکان آنجا که درباره افضل بن امیر الجیوش بدر جمالی[۱۱] سرداری که زمام امور فرمانروایی را از خلفای فاطمی مصر بازگرفته و بخود اختصاص داده بود، خواندم که

۱- صوبخ (ب)، صونج (ک) و (ا)، طریج (پ) ولی صحیح «طریخ» است که آنهم نوعی ماهی کوچک بوده و از دریاچه ارجیش ارمنستان آنرا میگرفته و بکشورهای دیگر میفرستاده‌اند. اصطخری مینویسد: و بحیرهٔ به ارمینیه تعرف ببحیرهٔ ارجیش یرتفع منه سمک الطریخ یحمل الی الافاق (مسالک الممالک ص ۱۹۰) و رجوع به صورهٔ الارض ابن حوقل چاپ لیدن ص ۳۴۶ و برهان قاطع و منتهی الارب شود.

۲- در نسخ (ب) و (ا) و (ک) «و من المسهرهٔ» بجای و «من البزاهٔ» در نسخه (پ).

۳- (بکسر ق. فتح ن مشدد- فتح س و کسر آن) و قنسرون: استانی است بشام (اقرب الموارد).

۴- در (پ) چنین است ولی در نسخ (ب) و (ا) و (ک) و «ینی» ۴۰۰۰۰۰ دینار.

۵- در (ب) و (ا) و (ک): روغن زیتون هزار بار.

۶- در نسخ (ا) و (ب) و (ک): نود و هفت هزار دینار.

۷- (بفتح ب- ق): اقلیم یا ناحیه‌ایست میان اسکندریه و افریقیه (منتهی الارب).

۸- از دسلان.

۹- دسلان در متن ترجمه خود پنج میلیون دینار آورده است و پنج هزار میلیون دینار را در حاشیه بنقل از طبع بولاق و نسخه‌ای خطی یاد کرده است.

۱۰- قسمت داخل کروشه در نسخ (ا) و (ب) و (ک) نیست و از نسخه (پ) که قریب دو صفحه است ترجمه شد.

۱۱- در متن چنین است: الافضل امیر الجیوش بن بدر الجمالی.

هنگامی که وی کشته شده است در خزانه او ششصد میلیون دینار و دویست و پنجاه اردب[۱] درهم و ذخایری در خور مبالغ مزبور بوده است از قبیل انواع نگینها و مرواریدها و پارچه‌ها و کالاها و همچنین اسبها و چارپایان باری و سواری (بسیاری از وی بجای مانده است.) درباره دولتهای نوبنیادی که ما آنها را دیده‌ایم میتوان گفت بزرگترین آنها دولت ترک در مصر است که در روزگار الناصر محمد بن قلاون بمرحله عظمت رسیده بود و آن دورانی بود که در آغاز دولت وی دو تن از بزرگزادگان، بیبرس و سلار، بر الناصر غلبه یافتند و سپس بیبرس سلار را کنار زد و خود بر مسند فرمانروایی وی نشست و او را جانشین و معاون خود قرار داد و هنگامی که الناصر کشور را از زیر قدرت بیبرس بیرون آورد و پس از چندی جانشین وی سلار را نیز منکوب کرد و ذخیره‌های ویرا یکسره بچنگ آورد، من بر دفتر آمار اندوخته و ثروت وی آگاهی یافتم و این فهرست را از آن نقل کردم:

یاقوت بهرمان[۲] و بلخش[۳]: چهار رطل و نیم، زمرد: نوزده رطل، نگین‌های الماس و عقیق (چشم گربه)[۴]: سیصد تکه بزرگ، نگین‌های گوناگون: دو رطل. مروارید گرد از یک مثقال تا وزن یک حبه[۵]: هزار و صد و پنجاه دانه، زر مسکوک: یک میلیون و چهارصد هزار دینار، حوضی پر از زر، کیسه‌هائی پر از زر که از میان دو دیوار آنها را بیرون آورده‌اند و شماره آنها معلوم نیست، دو میلیون و هفتاد و یک هزار درهم، زیورهای زرگری شده چهار قنطار[۶]، و دیگر وسایل و اثاثی که در خور یک چنین توانگریست، مانند پارچه‌ها و کالاها و انواع مرکوبهای سواری و باری و محصولات املاک و گله‌های حیوانات و بندگان و کنیزکان و آب و زمین.

و پس از دولت ترک مصر میتوان دولت بنی مرین را در مغرب اقصی (مراکش) از این نظر نام برد. و من بر دفتری که در خزانه پادشاهان این دودمان بوده دست یافتم که بخط خدایگان اموال (وزیر دارایی) ایشان حسون بن بواق است[۷] و نشان میدهد که ما ترک سلطان ابوسعید در بیت المال (خزانه) وی هفتصد و

۱- اردب پیمانه بزرگی در مصر است معادل ۲۴ صاع و هر صاع ۸ رطل عراقیست. دسلان اردب را Boisseau ترجمه کرده که پیمانه‌ای معادل ۵/ ۱۲ لیتر است و هم «مد» را در جای دیگر نیز بهمین کلمه ترجمه کرده است در صورتی که میان «اردب» و «مد» تفاوت بسیار است.

۲- نوعی یاقوت سرخ است که آن را «بهرامن» نیز گویند (از برهان) در چاپهای مصر و بیروت: برهمانی است و دسلان «هندی» نوشته است. و صورت متن از «ینی» است.

۳- این کلمه نیز ظاهرا محرف «بدخشی» است.

۴- چشم گربه، و آن جوهریست قیمتی که بچشم گربه شباهت دارد و آنرا «عین الهر» گویند.

۵- مقیاسی که در نزد بعضی معادل یک جو بوده است (غیاث اللغات). در «ینی» تا یک درهم است.

۶- بکسر «ق»: وزنه‌ای معادل چهل اوقیه زر یا هزار و دویست دینار یا هزار و دویست اوقیه و بقولی هفتاد هزار دینار و بقولی هشتاد هزار دینار است و برخی آنرا برابر صد رطل از زر یا سیم یا هزار دینار دانسته‌اند و بعضی هم گفته‌اند هر قنطار به اندازه پوست گاوی پر از زر یا سیم است. در شام قنطار معادل صد رطل است. در زبان فرانسه آنرا quintol مینامند و در اوزان قدیم معادل پنجاه و در جدید برابر صد کیلوگرم است (اقرب الموارد) و دیکسیونر فرانسه.

۷- بخط خدایگان اموال سلطان ابوسعید است. (ینی).

اندی قنطار دینار زر بوده است و در خور همین مبلغ دیگر وسایل و اثاث و املاک و غیره داشته است و پسر وی سلطان ابوالحسن پس از پدر ثروت بیشتری بر آن افزوده است.

و هنگامی که بر تلمسان مستولی شد در گنجینه‌های سلطان آن ابوتاشفین، از ملوک بنی عبدالواد، سیصد و اندی قنطار زر یافت که قسمتی از آنها مسکوک و قسمتی نامسکوک بوده است و علاوه بر اندوخته‌های مزبور بهمان تناسب ثروتهای دیگری نیز از وی بچنگ آورد.

و اما دودمان موحدان (حفصیه) افریقیه، من روزگار سلطان ابوبکر نهمین پادشاه ایشان را دریافتم که وی سردار و اتابک سپاهیان خویش محمد بن حکیم را مورد خشم قرار داده و اموال او را مصادره کرده بود و از آن جمله چهل قنطار دینار زر و یک مد[1] نگین‌ها و مرواریدهای گوناگون از وی بدست آورده و نزدیک بهمین میزان هم از فرشهای خانه او تاراج کرده بود، گذشته از اینکه اموال بسیار دیگری در خور توانگری وی ضبط کرده بود.

و در روزگار سلطان الظاهر ابوسعید برقوق [که در مصر بر دولت بنی قلاون استیلا داشت][2] در مصر بودم و او امیر محمود خوانسالار[3] خویش را مورد خشم قرار داده و ثروت وی را مصادر کرده بود و کسیکه متصدی مصادره اموال وی بود بمن گفت مبلغ یک میلیون و ششصد هزار دینار زر از وی ضبط شده است و اموال دیگر او از قبیل انواع پارچه‌ها و مرکوبها و چارپایان و محصولات املاک و اثاثه نیز بهمین تناسب بوده است].

پس خواننده باید در میزان نیروی دولتها نسبت بیکدیگر از این اسناد پند گیرد و آنچه را نمیداند یا هیچگونه نمونه‌ای از امثال آن در عصر وی یافت نمیشود انکار نکند و هنگام روبرو شدن با مسائل امکان‌پذیر تنگ حوصله نباشد. چنانکه بسیاری از خواص هرگاه امثال و نظایر این اخبار را درباره دولتهای گذشته بشنوند آنها را رد میکنند. ولی چنین روشی مقرون بصواب نیست زیرا کیفیات عالم وجود و عادات و احوال اجتماع بشری گوناگون و متفاوتست و هرگاه کسی در این باره مرحله فروتر یا متوسط را درک کند نباید کلیه مدارک و حواس خویش را بدان متوجه سازد و از مرحله بالاتر غافل شود. و ما هرگاه حوادث و معلوماتی را که درباره دولت‌های عباسیان و امویان و عبیدیان میشنویم در نظر گیریم و قسمتهای صحیح و تردید ناپذیر آنها را با وضع دولتهایی که هم اکنون آنها را ضعیف‌تر و کوچکتر می‌یابیم بسنجیم، میان آنها تفاوتی خواهیم یافت.

۱- (بضم م- تشدید د) پیمانه‌ایست به اندازه دو رطل نزد اهل عراق و یک رطل و ثلث رطل در نزد اهل حجاز یا مقدار پری دو دست مرد میانه چون هر دو دست را پر کند و در شام پیمانه‌ایست معادل پانزده ملوک و هر ملوک یک صاع و نیم است (منتهی الارب) و (اقرب الموارد). و دسلان «مد» را به کلمه Boisseau ترجمه کرده که پیمانه‌ایست معادل دوازده و نیم لیتر.

۲- از «ینی».

۳- ترجمه کلمه «استاذالدار» است مرکب از «استاذ» فارسی و «دار» عربی که ترکان آنرا بمعنی ناظر خرج اداره سلطنتی و خوانسالار بکار میبرده‌اند.

و علت این تفاوت آنست که دولتهای مزبور از اساس و بنیان نیرومندی و تمدن با یکدیگر اختلاف دارند، از این رو کلیه آثار و یادگارهای دولتها همچنانکه در صفحات پیشین یادآور شدیم وابسته بقدرت و نیروی اصلی و اساسی آنهاست و این حقیقتی انکار ناپذیر است، چه بسیاری از این کیفیات و عادات و رسوم در نهایت شهرت و وضوح است بلکه برخی از آنها بحد شیاع و تواتر هم رسیده است و بعضی از یادگارهای ابنیه و غیره را بچشم می‌بینیم. پس باید خواننده از احوال و خصوصیاتی که نقل میشود به مرتبه نیرومندی و ضعف و پهناوری و کوچکی دولتها پی ببرد و به قصه‌ای که برای وی نقل می‌کنیم همچون این حکایت شیرین و ظریف پند گیرد و آن اینست که:

در روزگار سلطان ابوعنان از ملوک خاندان مرینی مردی از مشایخ طنجه معروف به ابن بطوطه[1] وارد مغرب شد و او بیست سال پیش از آمدن بمغرب سفری بمشرق کرده و بسیاحت ممالک عراق و یمن و هند پرداخته بود و شهر دهلی پایتخت پادشاه هند سلطان محمد شاه را دیدن کرده و [در درگاه آن کشور در آن روزگار فیروزجوه بار یافته][2] و مکانتی در بارگاه وی بدست آورده و مورد نظر و ملاطفت آن پادشاه واقع شده است و منصب قضای مالکیان آن کشور بوی واگذار گردیده است. آنگاه بمغرب بازگشته و ببارگاه سلطان ابوعنان بار یافته و درباره کیفیت سیاحت و سفر خویش و از شگفتیهایی که در ممالک روی زمین دیده است در بارگاه وی سخن رانده است و بیشتر سخنان وی در خصوص دولت هند و شرح عادات و رسوم آن کشور مایه حیرت و شگفتی شنوندگان شده است، از قبیل اینکه پادشاه هند هرگاه سفر میکرده مردم شهر خویش را از زن و مرد و کودکان میشمرده و روزی شش ماه ایشان را تعیین میکرده تا از خزانه وی به ایشان پرداخته شود و هنگام بازگشت از سفر در روزی جمعه وارد میشده است و عموم مردم برای پذیره وی بصحرای خارج شهر میشتافته و در گرد وی حلقه میزده‌اند و در برابر پادشاه در میان این جمعیت انبوه منجنیق‌هایی که بوسیله چارپایان باربر[3] نقل میشده نصب میکرده‌اند و وی بوسیله آنها بسته‌هایی آکنده از درهم و دینار بسوی مردم میپراکنده است تا داخل کاخ خویش میشده است.

و حکایت دیگری نظیر داستان یاد کرده از سفرهای خویش میگفته است که بی‌اندازه حیرت‌آور بوده است که مردم نجوی کنان او را تکذیب می‌کرده‌اند.

و من در آن روزها بدیدار فارس بن وردار[4] وزیر نامور سلطان شتافتم و با وی درباره اخبار مزبور گفتگو کردم و چون در میان مردم تکذیب آنها شایع شده بود انکار اخبار آن مرد را بوی بنمودم. فارس بمن گفت مبادا نظیر چنین رسوم و عاداتی را که درباره دولتهاست بدلیل اینکه تو خود آنها را ندیده‌ای انکار کنی چه

۱- آغاز رحله ابن بطوطه سال ۷۲۵ و پایان آن سال ۷۵۴ بوده است و این شگفت‌آور است و مختصر آن هفت دفتر است (حاشیه کتاب ا. ه).

۲- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

۳- دسلان در پرانتز کلمه (پیلان) هم افزوده است.

۴- در چاپهای مصر و بیروت: ودرار بفتح واو.

آن وقت مانند پسر وزیری خواهی بود که در زندان پرورش یافت. و تفصیل قضیه چنانست که پادشاهی وزیر خویش را زندانی کرد چنانکه سالیان دراز در زندان بسر برد و پسرش نیز در همان زندان پرورش یافت و چون پسر بمرحله رشد و عقل رسید درباره گوشتهایی که تغذیه میکردند از پدر پرسش کرد، پدرش گفت این گوشت گوسفند است، پسر پرسید گوسفند چیست؟ پدر آنرا وصف کرد و رنگ و خصوصیات دیگر گوسفند را برای وی شرح داد. فرزند میگفت ای پدر آنهم مثل موش است؟ و باز پدر انکار میکرد و میگفت موش کجا و گوسفند کجا! آنها با یک دیگر بسیار متفاوتند و همچنین درباره گوشت شتر و گاو نیز این سؤال پیش می آمد و فرزند همه را به موش تشبیه میکرد چه او در زندان از جانوران جز موش حیوان دیگری ندیده بود و از این رو همه جانوران را از جنس موش می‌پنداشت. و این است منشأ بسیاری از اشتباهاتی که مردم در تاریخ بدان دچار می‌شوند همچنانکه هنگام بشگفت آوردن دیگران درباره ذکر ارقام بزرگ و فزونی اشیاء گرفتار وسواس می‌شوند چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم. پس باید انسان هر چیزی را به اصول آن بازگرداند و مراقب و نگهبان خویش باشد و طبیعت ممکن و ممتنع را بصراحت عقل و استقامت فطرت خویش از یکدیگر بازشناسد و هر آنچه در دایره امکان درآید آنرا بپذیرد و آنچه را از آن خارج گردد فرو گذارد. و مقصود ما امکان عقلی مطلق نیست زیرا دایره آن از همه چیز پهناورتر است چنانکه نمیتوان حدی میان واقعه‌ها فرض کرد، بلکه منظور ما امکان برحسب ماده‌ایست که بهر چیزی اختصاص دارد چه هرگاه اصل و جنس و فصل و مقدار بزرگی و نیروی چیزی را در نظر بگیریم میتوانیم از این نسبت درباره کیفیات آن قضاوت کنیم و دیگر چیزهایی را که از دایره آن بیرونست ممتنع بشماریم.

و بگو ای پروردگار من دانش مرا افزون کن[۱] [و تویی بخشنده‌ترین بخشندگان][۲] و ایزد سبحانه و تعالی داناتر است.

فصل نوزدهم

در یاری جستن رئیس دولت (سلطان) از موالی و برگزیدگان دست‌پرورده بر ضد خویشاوندان و خداوندان عصبیت خویش

باید دانست که رئیس دولت، همچنانکه یاد کردیم، بنیروی خویشاوندان و دودمان خویش بفرمانروایی میرسد چه ایشان جمعیت و پشتیبانان او در وضع کار وی می‌باشند و بکمک ایشان کسانی را که بر ضد دولت وی قیام میکنند سرکوب میسازد و ایشان را عهده‌دار مشاغل مملکت میکند و وزارت و امور خراج را به آنان میسپارد، چه آنها هنگام پیروزی و غلبه یاریگران و در وقت فرمانروایی همکاران وی بشمار میروند و در

۱- وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً ۲۰: ۱۱۴.

۲- وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ۷: ۱۵۱. در «ینی» نیست.

کلیه امور مهم مشارکان وی میباشند و این وضع تا هنگامی دوام می‌یابد که، چنانکه یـاد کـردیم، دولـت در مرحله نخستین است. ولی همینکه شکل یا مرحله دوم دولـت فـرا رسـد و دوران جـدایی از خویشـاوندان و خودکـامگی سـلطان پدیـد آیـد و آنـان را بسـبب سرمسـتی و غـرور ناشـی از خودکـامگی از دولـت برانـد، خویشاوندان و بستگان او در زمره برخی از دشمنان وی در خواهند آمد و برای رانـدن ایشـان از پایگاههـای دولتی و ممانعت آنان از مشارکت در دولت به دست‌پروردگان و یاران تازه‌ای بجز عشیره نیازمند خواهد شـد تا در مخالفت با خویشاوندان خویش به ایشان اتکا کند و در برابر خویشاوندان آنان را بدوسـتی برگزینـد. در نتیجه این یاریگران در بارگاه او از دیگر کسان مقرب‌تر خواهند بود و بیش از همه کس مشمول عنایـات وی خواهند شد و بجاه و مقام اختصاص خواهند یافت، چه ایشان در راندن خویشاوندان سلطان از پایگاههایی که بدانها خو گرفته بودند و با وی در فرمانروایی شرکت میجستند در نهایت فـداکاری و جانسـپاری او را یـاری میکنند. از این رو آن گروه را بکارهای مهم بـر میگزینـد و بـه انعـام و احسـان فـراوان اختصـاص میدهـد و همچنان که پیشتر خویشاوندان خویش را مورد عنایات مخصوص قرار داده بود ایشان را نیز مشمول مزایـای بسیار میکند و فرمانروایی مهمترین نواحی و ولایات خویش و بزرگتـرین پایگاههـای دولتـی ماننـد وزارت و فرماندهی لشکریان و گردآوری خراجها را به ایشان میسپارد و حتی در اموری که فقط مخصـوص بخـود وی بود و خویشاوندانش را بدانها اختصاص نمیداد مانند القاب مملکتی نیز ایشان را شرکت میدهد چـه آنـان در این هنگام دوستان و یاران مقرب و خیرخواهان و نصیحتگران مخلص و صمیمی وی میباشند، و همین عمل وی در این مرحله به منزله اعلام درهم شکستن دولت میباشد و نشانه راه یافتن بیماری مزمن بدانست، زیرا عصبیتی را که بنیاد غلبه و جهانگشایی وی بود از دست داده و فساد و تباهی بدان راه یافته است.

و اهل دولت در این هنگام بسبب خواری و دشمنی سلطان نگران و رنجیده خاطر می‌شوند و کینـه او را در دل میگیرند و در کمین می‌نشینند که هنگام بروز مصـائب و حـوادث نـاگوار بـوی آسـیب برسـانند و بدفرجامی چنین وضعی بدولت باز میگردد و نباید به بهبود دولت ازین درد مزمن امید بست چه این بیماری بمرور زمان در اعقاب دولت استوارتر و ریشه‌دارتر میشود تا جایی که بکلی سبب برانداختن دولت و محو آثار آن میگردد. و این معنی را میتوان در دولت امویان ملاحظه کرد که چگونه در جنگها و اداره ولایات و شهرها فقط به رجال عرب اتکا داشتند و از آنان یاری میطلبیدند مانند عمر بن سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن زیاد بن ابی سفیان و حجاج بن یوسف و مهلب بن ابی صفرۀ و خالد بن عبدالله قسری و ابن هبیرۀ و موسـی بـن نصیر و بلال بن ابوبردۀ بن ابی موسی اشعری و نصر بن سیار و امثال ایشان از مردان بزرگ عرب [همچنـین دولت عباسیان در آغاز کار بمردان عرب متکی بودند][1] ولی همینکه دولت بمرحله خودکـامگی (فرمـانروایی مستبدانه) رسید و عـرب از دسـت انـدازی بفرمـانروایی ولایـات ممنـوع شـد وزارت بـه اقـوام غیـر عـرب و

۱- قسمت داخل کروشه در (ا) و (پ) نیست. ولی در «ینی» هست.

نمک‌پروردگان برگزیده اختصاص یافت مانند برمکیان و خاندان سهل بن نوبخت و خاندان طاهریان و سپس[۱] خاندان بویه و موالی ترک چون بغاو وصیف و اتامش[۲] و باکیاک[۳] و ابن طولون و فرزندان ایشان و دیگر موالی غیر عرب و در نتیجه دولت بکسانی که آنرا بنیان گذاری نکرده بودند تعلق گرفت و عزت و بزرگی بکسانی اختصاص یافت که خود در راه بدست آوردن آن تلاش نکرده بودند.

دستور خداست در میان بندگانش و خدای تعالی داناتر است.

فصل بیستم

در احوال موالی و نمک‌پروردگان در دولت‌ها

باید دانست که نمک‌پروردگان در دولتها از لحاظ پیوند نسبی بخدایگان (پادشاه) دولت بنسبت سوابق دیرین یا تازگی خدمتگزاری تفاوت دارند و علت آن اینست که نتایج عصبیت مانند مدافعه و غلبه یافتن بوسیله پیوند خانوادگی و خویشاوندی حاصل میشود زیرا در میان اعضای خاندان و وابستگان و نزدیکان روح یاریگری بیکدیگر وجود دارد (و برعکس) بیگانگان و دوران (از لحاظ نسب) یکدیگر را فرو می‌گذارند و از هم دور و جدا هستند چنانکه در پیش یاد کردیم و یاری دادن و همدستی و آمیزش از راه برگزیدن بندگان یا گرفتن هم پیمانان رفته رفته[۴] جایگزین عصبیت میگردد. زیرا موضوع نسب و خویشاوندی هرچند طبیعی است اما در حقیقت امری خیالی و وهمی بیش نیست و معنایی که بدان پیوند نسبی حاصل میشد عبارت بود از معاشرت و همراهی[۵] و طول ممارست و همنشینی از راه پرورش و شیرخوارگی و دیگر احوال مرگ و زندگی.

و هنگامی که بدینسان پیوند حاصل آید نهال آن ثمره غرور قومی و یاریگری بیکدیگر را نیز ببار خواهد آورد، چنانکه این حقیقت را در میان مردم بچشم می‌بینیم و اگر همین معنی را در برگزیدن نمک‌پروردگان بسنجیم در خواهیم یافت که میان برگزیننده و کسی که بیاری برگزیده میشود نسبت خاصی از همبستگی پدید می‌آید که جانشین پیوندهای نسبی میشود و نزدیکی و پیوند را استوار میسازد هرچند خویشاوندی در میان نباشد. بنابراین نتایج و ثمرات پیوند خویشی در آن موجود است. و هرگاه دوستی و همبستگی (از راه ولاء) میان قبیله‌ای با دوستان برگزیده ایشان پیش از رسیدن بکشورداری حاصل آید بدو

۱- در «ینی» چنین است: و خاندان سهل بن نوبخت و خاندان بویه.

۲- انملش (ن. ب).

۳- باکناک (ن ب).

۴- مقصود موالی و حلف است.

۵- در چاپهای مصر (مدافعه) و در (ینی) (مرافقهٔ) است و صورت متن از (ینی) است.

علت نهال آن دوستی و وابستگی ریشه‌دارتر و بارورتر و عقاید یا مایه‌های دلبستگی‌های آن درست‌تر و خویشاوندی آن صریحتر خواهد بود:

نخست آنکه پیش از کشورداری در میان ایشان نوعی برابری و پیروی از یکدیگر پدید می آید که جز بندرت نمیتوان خویشاوندی را از هم پیمانی و همسوگندی بازشناخت، چنانکه موالی و دوستان برگزیده در میان آنان بمنزله اعضای خاندان و خویشاوندان نزدیک ایشان قرار میگیرند. لیکن اگر قبیله‌ای پس از رسیدن بکشورداری دوستان و هواخواهانی برگزیند وضع کشورداری و ریاست چنان اقتضا میکند که آقا از بنده و خویشاوند از مولی و دوستان برگزیده متمایز باشند چه تشکیل دولت ایجاب میکند که پایگاهها و مراتب از هم بازشناخته شوند و میان افراد تمایزات و تفاوتهایی پدید آید. از این رو وضع آن گروه بخوبی متمایز میشود و بمنزله بیگانگان بشمار می‌آیند و در نتیجه همبستگی و پیوند میان ایشان سست‌تر و یاریگری در این باره دورتر و این امور نسبت به برگزیدن پیش از کشورداری کمتر می‌گردد.

علت دوم اینست که نمک‌پروردگان و خاصانی که پیش از نایل آمدن قبیله‌ای بکشورداری و سلطنت انتخاب می‌شوند بسبب گذشت زمان دوران آن از خاطر خداوندان دولت دور می‌شود و چگونگی آن پیوند و همبستگی نهان میگردد چنانکه اغلب آنرا بمنزله هم نژادی و خویشاوندی می‌پندارند و از این رو وضع عصبیت آنان نیرومند میشود ولی برگزیدن یاران و خاصان پس از رسیدن بکشورداری بسبب نزدیکی زمان چنانست که بیشتر آنرا میدانند و بیاد دارند و از این رو همبستگی و هم پیمانی بخوبی از هم نژادی و خویشاوندی متمایز میباشد و عصبیت آنان نسبت به آنگونه هواخواهان و یارانی که پیش از دولت برگزیده میشوند ضعیف‌تر میباشد.

و اگر این معنی را در وضع دولتها و ریاست‌های قبایل بسنجیم بخوبی بدان پی میبریم و می‌بینیم هر نمک‌پرورده‌ای که پیش از حصول کشورداری و ریاست برگزیده شده باشد همبستگی و نزدیکی او بخدایگانش نیرومندتر و بیشتر است و در پیشگاه وی بمنزله فرزندان و برادران و دیگر خویشاوندان نزدیکش شمرده میشود.

ولی کسیکه برگزیدن وی پس از کامیابی خدایگانش بکشورداری و سلطنت است، بهیچرو دارای آن نزدیکی و همبستگی که درباره نخستین یاد کردیم نمیباشد و این معنی را بچشم می‌بینیم. حتی دولتهایی که در مرحله پیری و پایان دوران سلطنت به بیگانگان روی می آورند و آنان را به هواخواهی بر میگزینند نمیتوانند آن ارجمندی و تقربی را که برگزیدگان نمک‌پرورده پیش از سلطنت بدست می آورند به ایشان ارزانی دارند، زیرا از یکسو در این هنگام زمان انتخاب ایشان نزدیک است و از سوی دیگر دولت در شرف انقراض میباشد و ناگزیر موالی و نمک‌پروردگان وی در مراتب پست و دور از ارجمندی و عزت بسر میبرند و علت اینکه خدایگان دولت ببرگزیدن ایشان مجبور میشود و از دوستان و هواخواهان پیشین خود عدول میکند و به اینان روی می آورد اینست که دوستان سابقش در خود نسبت بخدایگان دولت شوکت و

ارجمندی احساس میکنند و کمتر سر تعظیم و فروتنی در پیشگاه وی فرود می آورند و بنظر یک فرد قبیله و عضو خانواده بوی مینگرند، چه همبستگی ایشان بسلطان در طی قرون متمادی از راه تربیت و پیوستگی به پدران و گذشتگان قوم وی و هم سلک شدن با بزرگان خاندان او استوار می‌گردد بهمین سبب نسبت بخدایگان دولت گستاخ میشوند و خود را گرامی و ارجمند میشمرند و خدایگان دولت از ایشان نفرت میکند و بجای آنان دیگران را که بیگانه‌اند بکارهای خویش میگمارد و خواهی نخواهی چون زمان برگزیدن ایشان نزدیک میباشد هنوز نمیتوانند ارجمندی و شوکت بدست آورند و بر همان صفت بیگانگی و خارجی بودن باقی میمانند و چنین است وضع دولتها در پایان کار، و نام دوستان و هواخواهان اغلب بر همان گروه نخستین اطلاق میشود و این برگزیدگان تازه کار خدمتگزاران و یاران تلقی میشوند.

و خدا دوست گروندگان است[۱] [و او بر همه چیز کارگزار است[۲].]

فصل بیست و یکم

در اینکه در دولتها گاهی سلطان محجور میشود و توانایی ضبط کارها را از دست میدهد

هرگاه سلطنت در (نصاب معین طبقه فرمانروا) و خاندان واحدی از قبیله‌ای که بتشکیل دادن دولت کامیاب شده است مستقر گردد و تنها آن خاندان بدین امر اختصاص یابند و سایر خاندانهای قبیله را از آن دور سازند و آنگاه فرزندان ایشان یکی پس از دیگری به ولی عهدی نامزد شوند و بپایگاه سلطنت برسند آن وقت چه بسا که یکی از وزیران و حواشی سلطان بر اوضاع تسلط می‌یابد و زمام امور را بتن خویش بدست میگیرد و علت آن اغلب اینست که کودک صغیر یا ناتوانی از خاندان پادشاهی را بر حسب وصیت پادشاه به ولی عهدی بر میگزینند یا دیگر اعضای دودمان سلطنت و دربار آن کودک را نامزد سلطنت میکنند و چون کودک از حل و عقد امور عاجز است کفیل (نایب السلطنه) او که برحسب معمول یکی از وزیران و حاشیه‌نشینان پدر وی یا از موالی یا اعضای قبیله آنان میباشد، بجای کودک زمام امور را بدست میگیرد و کارهای او را پوشیده از وی انجام می‌دهد چنانکه مردم رفته رفته به استقلال او در امور انس میگیرند و وی همین وضع را وسیله رسیدن بفرمانروایی قرار میدهد و کودک را از نظر مردم در پشت پرده نهان میسازد و او را بلذاتی عادت میدهد که در نتیجه ناز و نعمت و رفاه حال برای انسان حاصل میشود و او را در چراگاه لذات رها می‌کند و تا جایی که میتواند میکوشد ولیعهد در همان لذات غوطه‌ور گردد و مراقبت و رسیدگی به امور دولتی را از یاد ببرد تا آنکه بمنزله محجوری قرار گیرد و بدینسان زمام امور از کفش ربوده میشود.

۱- وَاللهُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِینَ ۳: ۶۸.

۲- وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ ۶: ۱۰۲. آیه دوم در چاپ (پ) و «ینی» نیست.

و او هم برحسب عادات و احوالی که بدان خو گرفته است معتقد میشود که بهره سلطان از کشورداری فقط نشستن بر اورنگ و دست بیعت دادن رجال دولت بوی و مخاطب واقع شدن بـه کلمـات: مـولای مـن[۱] (خدایگان من) و همنشینی با زنان در پشت پرده است. و حل و عقد مسائل کشور و امر و نهی و رسیدگی به امور پادشاهی و کشوری از قبیـل نظـارت در وضـع سـپاهیان و کارهـای مـالی و مرزهـا را از وظـایف وزیـر می‌پندارد و در این باره تسلیم او می‌شود تـا آنکـه آیـین ریاسـت و خودکـامگی وی اسـتحکام مـی‌پـذیرد و کشورداری به او انتقال می‌یابد و پس از او اعضای عشـیره و فرزنـدان وی بـدنبال او همـین مقـام را بدسـت می‌گیرند چنانکه این معنی برای خاندان بویه و ترکان و کافور اخشیدی و جز ایشان در مشرق و برای منصور بن ابی عامر در اندلس پیش آمد. گاهی هم آن پادشاه محجور که دیگری بر وی غلبه یافتـه متوجـه اوضـاع میشود و خودکامگی وزیر و جریان احوال خویش را در می‌یابد و آنگاه بر آن میشود که خود را از زیـر قیـود محجوریت و خودکامگی وزیر بیرون آورد و زمام امـور کشـور را بـه نصـاب معـین یـا بطبقـه فرمـانروای آن بازگرداند و غلبه یابنده را یا از راه کشتن یا تنها با برکنار کردن از مقامی که دارد از میان بردارد ولی این امر بندرت روی میدهد، زیرا هنگامی که دولت بدست وزرا و هواخواهان بیفتد دیر زمانی ادامه می‌یابـد و کمتـر دیده شده که چیرگی و غلبه را بتوان از بین برد چه اغلب این امر بسبب ناز و نعمت فراوان و پرورش یـافتن شاهزادگان در مهد لذات و تنعمات و فرو رفتن در شهوات پیش می آید چنانکه روزگار مردانگی و دلاوری را از یاد میبرند و به اخلاق دایگان و لَله‌ها خو میگیرند و بر همین شیوه تربیت میشوند. از این رو شوق ریاست از دل آنان بیرون میرود و خودکامگی کسانی را که بر آنان غلبه یافته‌اند درک نمیکنند، بلکه تمام هم ایشان متوجه شکوه و جلال شاهزادگیست و بهمان قناعت میکنند و سرگرم لذات و انواع تجملات و عیش و عشرت میشوند.

و این گونه غلبه برای موالی و برگزیدگان نمک‌پرورده هنگام چیرگی خاندان پادشاه بـر قـوم و طایفـه خویش دست می‌دهد. و دیگر افراد قبیله و عصبیت او را میرانند و همه امور را بخود اختصاص میدهند و این پیش آمد نیز برای دولت اجتناب ناپذیر است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم و (چیرگی خانـدان پادشـاه بر قوم خویش و غلبه برگزیدگان و نمک‌پروردگان) دو بیماری است که دولتها بندرت از آنها بهبود می‌یابند.

و خدای کشور خویش را بهر که خواهد ارزانی میدارد و او بر هر چیزی توانا است[۲].

۱- «تهویل» در چاپهای مصر غلط و صحیح «تمویل» است که مصدری جعلی است و از ریشه «مولی» گرفته شده است. رجوع به حاشیه دسلان شماره ۳ ص ۳۷۷ ج ۱ شود.

۲- وَاللهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ من یَشاءُ ۲: ۲۴۷. و: هو علی کل شیء قدیر. اشاره به آیه: إِنَّکَ عَلی کُـلِّ شَـیْءٍ قَـدِیرٌ ۳: ۲۶. و: أَنَّ اللهَ عَلـی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ ۶۵: ۱۲. آیه اخیر در چاپ (پ) و «ینی» نیست.

فصل بیست و دوم

در اینکه کسانیکه بر سلطان مسلط میشوند و قدرت او را بدست می‌آورند در لقب خاص پادشاهی با او شرکت نمیکنند

زیرا تشکیل دادن دولت و سلطنت برای نخستین پایه‌گذار دولت بوسیله عصبیت قوم خود وی و هم عصبیت‌های دیگری که خواهان پیروی از او شده‌اند حاصل آمده است، چنانکه رفته رفته آیین پادشاهی و نفوذ و غلبه برای وی و خاندانش استحکام پذیرفته و همچنان پایدار مانده است و بهمین سبب رسوم و آداب دولت و بقای آن نگهداری شده است. اما این کسیکه بر امور تسلط می‌یابد هرچند دارای عصبیتی از قبیله پادشاه باشد یا عصبیتی از ناحیه موالی و نمک‌پروردگان بدست آورد، عصبیت او در مرتبه دوم و تابع عصبیت دودمان پادشاه خواهد بود و رنگ و آیین پادشاهی نخواهد داشت.

و او در این شیوه خودکامگی خویش آهنگ آن ندارد که بطور علنی و آشکار سلطنت را از سلطان بازستاند بلکه میکوشد نتایج آنرا از قبیل امر و نهی و حل و عقد امور و نقض و ابرام احکام بخود اختصاص دهد و به اهل دولت مینمایاند که وی از سلطان در همه امور دستور میگیرد و احکامی را که سلطان از پشت پرده بوی فرمان میدهد اجرا میکند و از این رو از نشانهای زیور پادشاهی و القاب و چیزهایی که اختصاص بپادشاه دارد چون تاج و تخت و جز اینها سخت سر باز میزند و خود را از اینگونه تهمت‌ها دور میسازد، هر چند خودکامگی و تسلط کامل برای وی حاصل شده باشد، زیرا وی این خودکامگی خویش را در پشت پرده‌ای که سلطان و پیشینیانش بدست خود میان خویش و قبیله از آغاز دولت حائل ساخته‌اند نهان میسازد و بغلط کاری چنین نشان میدهد که از جانب سلطان نیابت میکند و اگر اندکی متعرض خصوصیات پادشاهی شود، اهل دولت او را شایسته این مقام نخواهند شمرد و خواهند کوشید قدرت را از وی بازستانند و بخود اختصاص دهند زیرا برای او به هیچ رو شرایط و آیین فرمانروایی استحکام نپذیرفته تا ایشان را وادار بتسلیم و انقیاد وی کند و در نخستین وهله کشمکش نابود میشود. و مانند این معنی برای عبدالرحمن بن ناصر بن منصور بن ابی عامر روی داد هنگامی که همت گماشت با هشام و دودمان او در لقب خلافت مشارکت جوید و به آن میزان از قدرت و خودکامگی که پدر و برادرش بدان قناعت کرده بودند مانند حل و عقد و دیگر رسوم تابع آن اکتفا نکرد و از هشام خلیفه زمان خویش درخواست که او را در منصب خلافت جانشین خود کند. لیکن این امر بر خاندان مروان و دیگر قبایل قریش گران آمد و او را شایسته ندانستند، از این رو با پسر عموی خلیفه هشام، محمد بن عبدالجبار بن ناصر بیعت کردند و با عبدالرحمن و خاندانش بمخالفت برخاستند و همین امر سبب ویرانی دولت عامریان و هلاک المؤید خلیفه ایشان گردید و تا پایان روزگار آن دولت، که دچار سقوط شدند، بجای او کسان دیگری از وابستگان و شاهزادگان دستگاه دولت را برگزیدند و خدا بهترین وارثان است.

فصل بیست و سوم

در حقیقت سلطنت و انواع آن[۱]

پادشاهی و تشکیل دادن دولت برای انسان پایگاهی طبیعی است زیرا در فصول پیش ثابت کردیم که ممکن نیست بشر بزندگانی و موجودیت خود ادامه دهد جز در پرتو اجتماع و تعاون برای بدست آوردن روزی و دیگر ضروریات خویش.

و هرگاه اجتماعات برای انسان حاصل آید ضرورت اقتضا میکند که با یکدیگر روابط گوناگون برقرار سازند و نیازمندیهای خویش را برآورند و هم برحسب آنکه در طبیعت حیوانی انسان ستمگری و تجاوز بیکدیگر سرشته است ناگزیر هر یک بدیگری دست درازی میکند تا حاجات خود را بزور از وی بستاند و دیگری بر مقتضای طبیعت خشم و نام و ننگ و اقتضای نیروی بشری در این باره پیش گیری میکند و سرانجام کار بکشمکش و زد و خورد و جنگ منجر میگردد و جنگ باعث هرج و مرج و خونریزی و نابودی نفوس بی‌شمار میشود و فرجام کار به انقراض نسل بشر منتهی میگردد، در حالیکه بقای نسل از چیزهایی است که خدای، سبحانه به محافظت اختصاص داده است. پس بقای نوع بشر بحالت هرج و مرج و بی سر و سامانی و نداشتن حاکمی که مانع تجاوز آنان بیکدیگر باشد محال و امکان ناپذیر است. و بدین سبب بشر به رادع یا حاکمی که مانع دست درازی یکی بدیگری باشد نیازمند است و چنین حاکمی بمقتضای طبیعت بشری همان پادشاه قاهر و نیرومند است و چنانکه در فصول پیش یادآور شدیم چنین پادشاهی ناگزیر باید دارای عصبیت قومی باشد چه همه توسعه‌طلبیها و مدافعات جز در پرتو عصبیت انجام نمی‌یابد، و پادشاهی چنانکه می‌بینیم پایگاه بلند و شریفی است که توسعه‌طلبیها و مدافعات بسوی آن متوجه می‌شود و محتاج بمدافعه میباشد و هیچیک از این معانی جز در سایه عصبیت‌ها جامه عمل نمی‌پوشد. گذشته از این، عصبیت‌ها نیز گوناگون و متفاوتست و هر عصبیتی دارای فرمانروایی و غلبه بر زیر دستان قوم و عشیره خود می‌باشد ولی پادشاهی بهمه عصبیتها تعلق نمی‌گیرد بلکه در حقیقت سلطنت بعصبیتی اختصاص می‌یابد که همه رعیت را مسخر فرمان خود سازد و بخراج ستانی اموال همت گمارد و لشکریانی تشکیل دهد و مرزها را حفظ کند، و برتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نباشد، و اینست معنی و حقیقت پادشاه برحسب مفهومی که مشهور است.

بنابراین اگر عصبیت کسی بدان مرحله از توانایی نرسد که بتواند برخی از شرایط یاد کرده را، مانند نگهبانی مرزها یا خراج ستانی اموال یا تشکیل لشکریان، اجرا کند چنین کسی پادشاهی ناقص خواهد بود و نمیتوان او را پادشاه حقیقی نامید چنانکه این معنی برای بسیاری از پادشاهان بربر در دولت اغلبیان قیروان و پادشاهان ایران در آغاز دولت عباسیان روی داده است و همچنین کسیکه عصبیت او بدان مرحله نرسد که

۱- عنوان فصل در ینی چنین است: در معنی حقیقت سلطنت.

بتواند برتر از کلیه عصبیتها قرار گیرد و دیگر تسلطها و قدرتها را از میان ببرد و بالای فرمان او فرمان دیگری هم باشد باز پادشاهی ناقص است و بمعنی حقیقی آن نرسیده است، مانند امرای نواحی و رئیسان بخشهایی که مجموعه آنها دولت واحدی تشکیل میدهد و در زیر لوای یک پادشاه فرمانروایی میکنند. و برحسب معمول چنین وضعی را میتوان در دولتهای پهناوری که بر نواحی و حدود بسیاری فرمانروایی میکنند مشاهده کرد. بعبارت دیگر رؤسای قبایل و سلاطینی که در نواحی دور افتاده بر قوم و طایفه خویش حکومت میکنند و از کیش دولتی که آنان را گرد هم آورده است فرمانبری و پیروی میکنند مانند دولت صنهاجه وابسته به عبیدیان (فاطمیان) و زناته که گاهی پیرو امویان (اندلس) بودند و گاهی از عبیدیان اطاعت میکردند و همچون شاهزادگان و امرای ایرانی در دولت عباسیان و مانند امرا و پادشاهان بربر در برابر فرنگیان پیش از اسلام و چون ملوک طوایف ایران در روزگار اسکندر و اقوام یونانی و بسیاری از دولتهای دیگر که مشابه آنان بوده‌اند، پس باید بدیده عبرت نگریست تا (حقیقت) را دریافت و خدا غالب است فوق بندگانش[۱].

فصل بیست و چهارم

در اینکه خشونت و شدت برای پادشاهی زیان بخش است و اغلب مایه تباهی آن میشود

باید دانست که مصلحت رعیت با سلطان مربوط بذات و جسم یا زیبارویی و تنومندی یا دانش بسیار و خط نیکو یا روشنی ذهن وی نیست، بلکه مصلحت مردم با او از حیث اضافه[۲] یا نسبت دادن وی به ایشان است چه پادشاه یا سلطان[۳] از امور (اضافی) نسبی است یعنی نسبتی است که میان دو طرف برقرار میشود. از این رو حقیقت مفهوم سلطان اینست که وی مالک رعیت و عهده‌دار امور ایشان است و بنابراین سلطان کسی است که او را رعیتی باشد و رعیت بر گروهی اطلاق میشود که در زیر فرمان سلطانی بسر برند و صفتی که از حیث نسبت دادن وی به ایشان دارد، همان است که بنام «مملکت» خوانده می‌شود. و آن مالک بودن سلطان است نسبت به رعیت. پس هرگاه این مملکت و توابع آن از لحاظ نیکی و حسن به پایه‌ای که (سزاست) برسد، مقصود از سلطان به کاملترین وجوه حاصل می‌آید چنانکه اگر وضع کشور نیکو و شایسته باشد همین امر مصلحت رعیت خواهد بود و اگر کشور در چنگال بدی و کجروی گرفتار باشد بزیان مردم خواهد بود و مایه نابودی رعیت خواهد شد.

۱- اشاره به آیه: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ ۶: ۱۸.

۲- اضافه در اینجا به معنی اصطلاحی آن است که یکی از مقولات عشر بشمار می‌رود و برحسب یکی از تعاریف جرجانی نسبت عارض‌شونده برای چیزی است با قیاس آن به نسبت دیگر همچون ابوت و بنوت: (از تعریفات جرجانی).

۳- ابن خلدون برحسب معمول کلمه «سلطان» را بر پادشاهان اسلامی و «ملک» را بر هر پادشاهی بطور اعم اطلاق میکند.

و نیکویی رفتار به همراهی و رفق باز بسته است چنانکه اگر سلطان در کیفر دادن مردم قاهر و سختگیر و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد و گناهان ایشان را برشمرد آن وقت بیم و خواری مردم را فرامیگیرد و سرانجام بدروغ و مکر و فریب پناه میبرند و بدان خو میگیرند و فساد و تباهی بفضایل اخلاقی آنان راه می‌یابد. و چه بسا که در نبردگاهها و هنگام مدافعه از یاری سلطان دست میکشند و بسبب فساد نیتها امر نگهبانی کشور رو بتباهی میرود و چه بسا که بعلت این وضع غوغا کنند و سلطان را بقتل رسانند و در نتیجه دولت بتباهی میگراید و حصار کشور ویران میشود و اگر بر همین منوال فرمانروایی و خشونت وی ادامه یابد بسبب آنچه نخست یاد کردیم عصبیت تباه میشود و اساس حصار شهرها بعلت عجز از نگهبانی رو بویرانی می‌رود.

ولی اگر سلطان نسبت برعایا با مهر و ملاطفت رفتار کند و از بدیها و جرائم ایشان درگذرد همچون مردم بخواب رفته در برابر وی آرام می‌شوند و او را پناهگاه خویش میسازند و مهر وی را در دل می‌نشانند و هنگام پیکار با دشمنان او جانسپاری میکنند و در نتیجه امور کشور از هر سوی ببهبود میگراید. و اما توابع حسن رفتار عبارت از نعمت دادن به رعیت و مدافعه از حقوق ایشان است چه حقیقت پادشاهی هنگامی کمال می‌پذیرد که سلطان از رعیت دفاع کند و نعمت بخشیدن و احسان سلطان برعایا از جمله شرایط رفق و همراهی به ایشان و مراقبت در امور معاش (اقتصاد) مردم است و این امر یکی از اصول مهم رعیت نوازی و دلجویی آنانست.

و باید دانست که خوی رفق و مدارا در مردمان زیرک و بسیار هوشمند کمتر یافت میشود، بلکه بیشتر این صفت در مردم کم تجربه و غافل یا کسانی دیده می‌شود که خود را به غفلت می‌زنند و در هوشیاران بندرت وجود دارد زیرا هوشمندان بسبب تیزهوشی و زیرکی سرشاری که دارند و سطح اندیشه آنان بدرجات برتر از مدارک عامه مردم است رعیت را به اموری مکلف میسازند که برتر از میزان تاب و توانایی آنهاست چه با هوشمندی و دوربینی خویش در آغاز امور بفرجام آنها پی میبرند و مردم را آنچنان دچار دشواریها میسازند که مایه هلاکت ایشان میشود.

بدین سبب پیامبر، ص، میفرماید: راه رفتن خود را بر وفق حرکت ناتوان‌ترین همراهان خود قرار دهید. و به همین علت شارع در حاکم کمی افراط در هوش را شرط قرار داده و مأخذ آن بداستان زیاد ابن ابی سفیان باز میگردد که چون عمر وی را از عراق معزول کرد، او گفت ای امیرالمؤمنین چرا مرا معزول ساختی؟ آیا بعلت ناتوانی و عجز یا بسبب خیانتی؟ عمر گفت: به هیچیک ازین دو علت ترا برکنار نکردم بلکه میل نداشتم خردمندی سرشار ترا بر مردم تحمیل کنم. و از اینجا چنین نتیجه گرفته‌اند که حاکم نباید پر هوش و بسیار زیرک باشد مانند زیاد بن ابی سفیان و عمروبن عاص چه حکومت چنین کسانی به بیراهه روی و جور و بد رفتاری منجر میگردد و مردم را به اموری که موافق طبیعت ایشان نیست وامیدارند چنانکه درباره این معنی در پایان کتاب نیز گفتگو خواهیم کرد و خدا بهترین مالکان است.

و از آنچه یاد کردیم ثابت شد که زیرکی و هوشمندی در خداوندان سیاست عیب است زیرا بمنزله افراط در اندیشه بشمار میرود، چنانکه کودنی و کند ذهنی افراط در جمود است و هر دو طرف افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی ناستوده است بلکه صفت پسندیده حد وسط آنها میباشد، چنانکه در بخشش با اسراف و بخل و در دلاوری با بیباکی و ترس و همچنین در دیگر صفات انسانی. و بهمین سبب مردم بسیار زیرک را بصفات شیطنت و امثال آنها توصیف میکنند و بآنها شیطان میگویند. و خدا آنچه را میخواهد می آفریند[1] [و او دانای تواناست[2].]

فصل بیست و پنجم

در معنی امامت و خلافت

چون حقیقت پادشاهی نوعی اجتماع ضروری برای بشر بشمار می‌رود و مقتضای آن قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است از این رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و بمردم زیردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می‌دارند، زیرا بیشتر اوقات آنان را بکارهایی وامیدارند که تاب و توان اجرای آنرا ندارند، کارهایی که از اغراض شخصی و شهوات آنان سرچشمه می‌گیرد و این تکالیف بنسبت اختلاف مقاصد پادشاهان که یکی پس از دیگری بسلطنت میرسیدند، متفاوت است و بهمین سبب فرمانبری مردم از فرمانهای آنان دشوار می‌شود و عصبیتی پدید می آمد که به هرج و مرج و کشتار منجر میگردد.

و این امر ایجاب کرد تا در اداره کردن امور کشور بقوانینی سیاسی که فرمانبری از آنها بر همگان فرض باشد متوسل شوند و عموم مردم منقاد و پیرو چنین احکامی شوند چنانکه این وضع در ایران و دیگر ملتهای باستان معمول و مجری بود.

و هرگاه دولتی دارای چنین سیاستی نباشد امور آن سر و سامان نخواهد گرفت، دستور خداست در میان کسانیکه از پیش گذشتند[3]. بنابراین اگر اینگونه قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا بوسیله شارعی بر مردم فرض و واجب گردد آنرا سیاست دینی میخوانند و چنین سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود زیرا مقصود از آفرینش بشر فقط زندگی دنیوی آنان نبوده که یکسره باطل و بی‌فایده است زیرا غایت آن مرگ و نابودیست. و خدا، سبحانه و تعالی، میفرماید: «آیا پس پنداشتید که شما را به

۱- یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ هُوَ الْعَلِیمُ الْقَدِیرُ ۳۰: ۵۴.

۲- در «ینی» نیست.

۳- سُنَّةَ الله فی الَّذِینَ خَلَوْا من قَبْلُ ۳۳: ۶۲.

عبث آفریدیم»[۱] بلکه منظور امور دینی آنان بوده که بسعادت ایشان در آن جهان منجر میشود و آن راه خداست، خدایی که مر او راست آنچه در آسمانها و زمین است[۲]. این است که شرایع پدید آمد تا در کلیه احوال از عبادات گرفته تا معاملات و حتی در کشورداری که در اجتماع بشری امری طبیعی است ایشان را بدان راه وادار و رهبری کنند. چنانکه امر مملکتداری را در راه و روش دین جریان دادند تا کارهای دینی و دنیایی همه زیر نظر شرع باشد.

پس هر کشور و دولتی که بر مقتضای قهر و غلبه و لگام گسیختگی نیروی غضب[۳] را در چراگاه آن رها کند در نظر شارع ستمگر و متجاوز بشمار میرود و ناستوده میباشد چنانکه حکمت سیاسی نیز این نظر را تأیید میکند.

و آنچه از پادشاه بمقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است، زیرا در نگریستن بجز نور خداست و کسی که به نور خدا هدایت نشود او را هیچ نوری نخواهد بود[۴] زیرا شارع بمصالح عموم در امور آخرت، که از نظر ایشان نهان است، داناتر میباشد.

و کلیه کردارهای بشر از کشورداری گرفته تا اعمال دیگر در معاد یکسره بخود ایشان باز میگردد. چنانکه پیامبر، ص، فرموده است این کردارهای شما است که بشما باز میگردد. در صورتی که احکام سیاست تنها ناظر بمصالح این جهان است که: ظاهری از زندگی دنیا را میدانند[۵] ، لیکن مقصود شارع صلاح و رستگاری آخرت مردم است. از این رو برحسب اقتضای شرایع وادار کردن عموم بپیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان فرض و واجب است و این فرمانروایی مخصوص بنیان گذاران و خداوندان شریعت میباشد و آنها پیامبران‌اند و کسانی که جانشین ایشان میشوند یعنی خلفا.

پس از آنچه یاد کردیم معنی خلافت روشن شد. و هم معلوم گردید که کشورداری و حکومت طبیعی واداشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است و مملکتداری سیاسی واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن میباشد ولی خلافت واداشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و این جهان مردم است که باز به مصالح آن جهان باز می‌گردد زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع به اعتبار مصالح آخرت سنجیده میشود. بنابراین خلافت در حقیقت جانشینی از صاحب شریعت بمنظور نگهبانی[۶] دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است پس این معنی را باید نیک دریافت و آنرا در موضوعاتی که در آینده می آوریم در نظر گرفت و خدا حکیم داناست.

۱- أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً ۲۳: ۱۱۵.

۲- اشاره به آیه ۱۱۰ سوره بقرة، و بسیاری از آیات دیگر.

۳- در «ینی» قوة الغضبیة و در چاپهای مصر و بیروت قوة العصبیة است و ما صورت «ینی» را که صحیح است برگزیدیم.

۴- وَ من لَمْ يَجْعَلِ الله لَهُ نُوراً فَما لَهُ من نُورٍ ۲۴: ۴۰.

۵- يَعْلَمُونَ ظاهِراً من الْحَياةِ الدُّنْيا ۳۰: ۷.

۶- در «ینی» بجای: حراسة الدین، دراسة الدین است که گویا منظور: بررسی دین است.

فصل بیست و ششم

در اختلاف نظر امت درباره احکام و شرایط منصب خلافت

چون حقیقت منصب خلافت را آشکار ساختیم و گفتیم که خلافت جانشینی از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا بوسیله دین است اکنون باید بدانیم که این منصب را بنام خلافت و امامت میخوانند و متصدی آن را خلیفه می‌گویند. (و متأخران از هنگامی که امور خلافت اسلام بپراکندگی گرایید و اختلاف در آن راه یافت و در نتیجه دوری از درگاه خلافت و فقدان شرایط این منصب ناچار شدند به هر غلبه یابنده و زور آوری دست بیعت بدهند دارنده این مقام را سلطان مینامند)[1] و علت نامیدن وی به امام از لحاظ تشبیه کردن منصب مزبور به امام جماعت یا پیش نماز است که مردم بوی اقتدا میکنند و پیروی از او را در نماز واجب میشمرند و بهمین سبب منصب مزبور را امامت کبری مینامند.

و سبب نامیدن آن بخلافت از آنست که صاحب آن منصب در میان امت جانشین پیامبر میشود و از این رو وی را هم بطور مطلق خلیفه و هم خلیفهٔ رسول الله میخوانند و در باره نامیدن او به خلیفهٔ الله اختلاف نظر است چنانکه برخی بموجب خلافت عامه که برای آدمیان است آنرا جایز شمرده و بدین آیات استناد جسته‌اند: «من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم»[2] و «قرارداد شما را خلیفه‌ها در زمین»[3] ولی جمهور علما آنرا منع کرده‌اند زیرا معنی آیه برین مراد دلالت ندارد. زیرا چون ابوبکر را بدین نام خواندند امتناع ورزید و از بکار بردن آن مردم را نهی کرد و گفت من خلیفهٔ الله نیستم بلکه خلیفه رسول خدایم. بعلاوه جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد ولی شخص حاضر نیاز بخلیفه ندارد.

و تعیین کردن امام واجب است، چنانکه وجوب آن در شرع به اجماع صحابه و تابعان معلوم شده است زیرا اصحاب پیامبر، ص، هنگام وفات وی به بیعت کردن با ابوبکر، رض، مبادرت ورزیدند و در امور خویش تسلیم نظر وی شدند و همچنین در تمام اعصار پس از وی این شیوه را مجری میداشتند و مردم در هیچ روزگاری بحال هرج و مرج و بی سر و سامانی نماندند و استقرار این امر در همه ادوار بمنزله اجماعی است که بر وجوب تعیین امام دلالت دارد.

و برخی برآنند که مستند وجوب آن عقل است و اجماعی که درین باره روی داده قضاوتی بحکم عقل در آن است و گفته‌اند وجوب عقلی آن بدان سبب است که اجتماع برای بشر ضروریست و زندگی و موجودیت انسان بحالت انفراد محال میباشد و بسبب برخورد اغراض و مقاصد افراد با یکدیگر تنازع نیز از امور اجتناب ناپذیر اجتماع است، چنانکه اگر در میان آنان حاکمی نباشد تا ایشان را از تجاوز بیکدیگر منع

۱- قسمت داخل پرانتز: در «ینی» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ۲: ۳۰.

۳- هُوَالَّذِی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ ۶: ۱۶۵.

کند فرجام کار آنان بچنان هرج و مرجی کشیده میشود که هـلاک بشـر و انقـراض او را اعـلام مـی‌دارد، در صورتی که حفظ نوع از مقاصد ضروری شرع است.

و این معنی بعین همان استدلالیست که حکما درباره وجوب نبوت در میان بشر اقامه کـرده‌انـد و مـا ببطلان آن اشاره کردیم و یادآور شدیم که یکی از مقدمات این قضیه مسلم نیست و آن اینست که میگویند باز دارنده[۱] تنها باید شرعی و از جانب خدا باشد و عموم مردم از روی ایمان و اعتقاد بدو گروند و تسـلیم وی شوند، در صورتی که گاهی ممکنست حاکم مردم بنیروی قدرت پادشاهی و قهر و غلبـه خداونـدان شـوکت پدید آید هر چند شرعی از ایشان نباشد، چنانکه در میان امت‌های مجوس و دیگر ملتهایی که کتاب آسمانی نداشته‌اند و دعوت صاحب کتابی هم به ایشان نرسیده است این معنی بثبوت رسیده است. یا اینکه میگوییم برای رفع تنازع کافی است که هر فردی به حرام بودن ستمگری آگاه شود و بحکم عقل زیان آنرا دریابد. پس ادعای حکما این است که: رفع تنازع تنها از راه وجود شرع در آنجا و گماشتن امام در اینجا، درست نیسـت، بلکه این امر همچنانکه از راه تعیین امام صورت میگیرد ممکنست بوجود رؤسـایی از خداونـدان قـدرت نیـز جامه عمل پوشد یا اینکه مردم از زد و خورد و ستمگری بیکدیگر امتناع ورزند. پس دلیل عقلی ایشان که بر چنین مقدمه‌ای مبتنی است از میان نمی‌رود، بنابرین معلوم شد چنانکه یاد کردیم مستند وجوب نصب امام فقط همان شرع است که بوسیله اجماع اثبات میشود و برخی از مردم بکلی بوجود امام تن در نداده و بعـدم وجوب تعیین آن خواه به استناد عقل یا شرع قائل شده‌اند که از آن جمله اصم، از معتزله، و برخی از خوارج و غیره پیرو این عقیده میباشند. این گروه برآنند که واجب فقط اجرای احکام شرع است چنانکه هرگاه امـت بر عدالت و اجرای احکام خدای تعالی توافق حاصل کنند نیازی به امام نخواهند داشت و تعیـین وی واجـب نخواهد بود. و ایشان بحجت اجماع مغلوب‌اند. و آنچه آنان را بپیروی از این مذهب واداشته همانا فرار آنان از پادشاهی و شیوه‌های آن همچون: دست درازی و غلبه بر دیگران و کامرانی از امور دنیوی است زیرا می‌بینند که اصول شریعت در موارد بسیاری بنکوهش آن پرداخته و خداونـدان کشـور را ملامـت و سـرزنش کـرده و مردم را بترک آن برانگیخته است.

ولی باید دانست که شرع امور پادشاهی را بذاته نکوهش نکرده و عهده‌داری آنرا منع ننموده است، بلکه مفاسدی را که از سلطنت بر میخیزد چون قهر و ستمگری و کامرانی از لذات و شهوات مورد مذمت قرار داده است.

و شکی نیست اینگونه مفاسد که از توابع آن میباشد حرام و ممنوع است چنانکه شرع عدل و انصاف و اقامه مراسم دین و دفاع از آنرا سـتوده و بـرای آنهـا ثـواب تعیـین کـرده اسـت و کلیـه اینهـا نیـز از توابـع کشورداریست و بنابراین در شرع نکوهش پادشاهی بر یک صفت و وضع آن است بی‌آنکه وضع دیگری مـورد

۱- ترجمه وازع است بمعنی والیی که مردم را از تحریم شده‌های خدا منع میکنـد گوینـد: لابـد للنـاس مـن وزعـهٔ (ج وازع) و رجوع به اقرب الموارد شود.

مذمت قرار گیرد بنابراین شرع اساس ملک را مذمت نکرده و فرو گذاشتن آنرا نخواسته است. چنانکه در شرع شهوت و خشم از افراد مکلف ناستوده است ولی مراد شارع این نیست که آنها را بکلی فرو گذارند زیرا ضرورت آدمی را بسوی آنها می‌راند بلکه منظور این است که صفات مزبور را در راه ناروا و ناشایست بکار نبرند و آنها را بر مقتضای حق بدارند وگرنه داود و سلیمان، ع، دارای آنچنان سلطنت و ملکی بودند که بی‌مانند بود و حال آنکه آنها از پیامبران خدای تعالی و گرامی‌ترین آفریدگان در نزد او بشمار میرفتند. آنگاه به آنانکه از تأسیس کشور و دولت میگریزند و معتقد به عدم وجوب تعیین امام‌اند خطاب میکنیم که: این عقیده بشما سودی نمیرساند زیرا شما بوجوب اجرای احکام شریعت قائلید و این امر هم حاصل نمیشود جز در سایه عصبیت و شوکت و طبیعت عصبیت هم اقتضای پادشاهی میکند، پس خواهی نخواهی پادشاهی حاصل میگردد هر چند امامی تعیین نشود و چنین وضعی عین آن چیزیست که شما از آن میگریزید و اکنون که ثابت شد تعیین امام به اجماع واجب است فرض آن از جمله واجبات کفایی و مربوط بکسانی است که خداوندان حل و عقد امورند یعنی آنان باید امام را برگزینند، ولی بر جمیع خلق طاعت او واجب است چنانکه خدای تعالی فرماید: خدای و رسول و صاحبان امر از خودتان را فرمان برید[1].

[و تعلق یافتن منصب خلافت یا امامت بدو تن در یک زمان روا نیست برحسب ظواهر احادیثی که بر این دلالت میکند و در صحیح مسلم، کتاب الامارة، آمده است. و برخی گفته‌اند منظور از عدم جواز دو خلیفه اینست که در یک کشور یا چند کشور مجاور یکدیگر خلافت کنند لیکن هنگامی که کشورهای اسلامی از هم دور باشند و امام یا خلیفه نتواند به امور ممالک دیگر رسیدگی کند جایز است خلیفه یا امام دیگری در کشورهای دور از مقر خلافت تعیین شود تا مصالح عمومی را زیر نظر گیرد و از جمله علمای ناموری که این عقیده از آنان نقل شده است استاد ابواسحاق اسفراینی شیخ متکلمان است و امام الحرمین در کتاب الارشاد نیز بدین رای متمایل شده است و در آراء و عقاید علمای اندلس و مغرب نیز تمایل بدین نظر بطور آشکار مشاهده میشود چه علمای اندلس گروهی عظیم بودند و همه آنان با امویان اندلس بیعت کردند و الناصر عبد الرحمن و فرزندان او را که از خلفای آن سلسله بودند بنام امیرالمؤمنین که نشانه مخصوص خلافت است ملقب ساختند، چنانکه درباره نشانه مزبور گفتگو خواهیم کرد. و همچنین موحدان پس از امویان در مغرب بخلافت نایل آمدند. و بعضی این نظر را بدلیل اجماع رد کرده‌اند ولی دلیل آنان روشن نیست چه اگر در این باره اجماعی وجود میداشت استاد ابواسحاق و امام الحرمین که بمعرفت اجماع آگاه‌تراند مخالفت نمیکردند. آنچه در این باره میتوان گفت اینست که مازری و نووی چنانکه یاد کردیم برحسب ظواهر احادیث نظر امام الحرمین را رد کرده‌اند. و چه بسا که برخی از متأخران این آیه قرآن را: «اگر در آن دو خدایانی بجز خدا می‌بود هر آینه تباه میشدند»[2]. دلیل بر امتناع آن شمرده‌اند ولی در این باره نمیتوان آیه کریمه را بعنوان

۱- أَطِيعُواالله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۴: ۵۹.

۲- لَوْكانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا ۲۱: ۲۲.

دلیل اقامه کرد زیرا دلالت آن عقلی است و ما را از این رو بدان متوجه کرده است تا مسئله توحید، که ما را به اعتقاد آن امر فرموده است، بر ما آشکار گردد و آنرا بدلیلی عقلی دریابیم و در ذهن ما مفهوم آن راسختر گردد ولی منظور ما درباره امامت اینست که بدانیم گماشتن دو امام منع شده است یا نه؟ و آن امری شرعی و از تکالیف دینی است و استدلال در این باره کامل نمیشود جز اینکه بطور شرعی منع آن ثابت شود و مقدمه دیگری در اثبات آن آورده شود بدینسان که بگوییم: تعدد امامان مایه فساد میشود و ما از هر چه بفساد منجر گردد ممنوعیم. در این صورت استدلال جنبه شرعی بخود میگیرد، و خدا داناتر است][1] و اما شرایط این منصب چهار است: علم و عدالت و کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رأی دادن و عمل بکار میروند، و در شرط پنجم که نسب قرشی است اختلافست و اما شرط علم واضح است زیرا امام یا خلیفه وقتی میتواند احکام خدای تعالی را اجرا کند که عالم به آنها باشد و هنگامی که آنها را نداند تفویض این مقام به وی درست نیست. و علم او باید بمرحله اجتهاد برسد زیرا اگر مجتهد نباشد ناچار باید تقلید کند و تقلید در امام نقص است و لازمه امامت رسیدن بمرحله کمال در کلیه اوصاف و احوالست.

و اما شرط عدالت از آنست که امامت منصبی دینی است و بر همه مناصبی که عدالت در آنها شرط است نظارت می‌کند پس مشروط ساختن امامت بدان اولی خواهد بود و در اینکه عدالت در نتیجه فسق جوارح و اعضا و ارتکاب محرمات و امثال آن منتفی میشود هیچ اختلافی نیست ولی در منتفی شدن آن بعلت بدعتهای اعتقادی اختلاف نظر است.

و شرط کفایت بدان سبب است که او باید در اقامه و اجرای حدود شرعی و کیفر دادن گناهکاران و هنگام پیش آمدن جنگها گستاخ و دلاور باشد و با بصیرت امور جنگی را برعهده گیرد و مردم را بدان برانگیزد، بعصبیت و احوال جمعیت‌ها و طوایف مردم آشنا و در ممارست امور سیاست نیرومند و توانا باشد تا بدین صفات بتواند آنچه را به وی محول است و برعهده او قرار گرفته همچون حمایت دین و جهاد با دشمن و اقامه و اجرای احکام و تدبیر مصالح عموم از روی صحت انجام دهد.

و اما شرط سلامت حواس و اعضا که نباید ناقص و از کار افتاده باشند از قبیل دیوانگی و کوری و کری و گنگی و فقدان هر عضوی که در عمل مؤثر باشد مانند دستها و پاها و خصیتین، بدان سبب است که سلامت همه در تکمیل کارها و انجام دادن وظایفی که به وی محول است تأثیر دارد و هرچند فقط در منظر زشت نماید، مانند فقدان یکی از اعضای مزبور، آنگاه سلامت آن را شرط کمال قرار می‌دهیم.

و منع شدن از تصرف را نیز بفقدان اعضا ملحق کرده‌اند و آن بر دو گونه است: نوعی بصورت شرط وجوب بشرط سلامت ملحق میشود و آن ممنوعیت و عجز از تصرف بطور کلی است که بسبب اسارت و مانند آن حاصل میشود.

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت حذف شده است و از چاپ پاریس ترجمه شد. این قسمت در «ینی» هم هست ولی نه در متن بلکه آن را در حاشیه نوشته‌اند.

و نوع دیگر بشرط مزبور ملحق نمیگردد و آن محجوریت است که بر اثر استیلای بعضی از اعوانش بر وی روی دهد بی‌آنکه نافرمانی و عصیان و زیانی پدید آید. در این هنگام وضع رفتار آن مستولی را در نظر میگیرند، اگر اعمال او بر وفق احکام دین و عدالت و سیاست نیکو و پسندیده‌ای باشد بقای او را روا میدارند وگرنه مسلمانان به کسی که دست وی از کار (خلافت) کوتاه شده یاری می‌رسانند و مزاحمت استیلاگر را دفع می‌کنند تا خلیفه خود بتواند به اجرای احکام بپردازد.

و اما نسب از آن سبب است که صحابه در روز سقیفه[1] بر آن اجماع کردند و هنگامی که انصار در آن روز بر آن شدند که با سعد بن عباده[2] بیعت کنند و بقریش گفتند امیری از ما و امیری از شما، قریش بگفتار پیغمبر، ص، استدلال کردند که فرموده است: ائمه از قریش است. و هم به اینکه ما را وصیت فرموده است که به نیکوکارتان نیکی کنیم و از بد کارتان درگذریم و اگر امارت در میان شما می‌بود نسبت بشما وصیت نمیفرمود. انصار مغلوب حجت آنان شدند و از گفته خود که ادعا داشتند امیری از ما و امیری از شما بازگشتند و از تصمیم خویش درباره بیعت کردن با سعد بهمین سبب عدول کردند. و در صحیح نیز ثابت شده است که امر خلافت همیشه باید در [این بطن][3] قریش باشد و نظایر این دلایل بسیار است، ولی چون بکار قریش ضعف و زبونی راه یافت و عصبیت ایشان از هم گسسته شد بعلت آنکه بحد توانگری و تجمل خواهی و ناز و نعمت رسیده بودند و دولت آنان را در سراسر اقطار پراکنده ساخته بود، بار سنگین خلافت را نتوانستند بر دوش گیرند و از اداره کردن امور عاجز آمدند و در نتیجه ملتهای غیر عرب بر ایشان غالب شدند و حل و عقد امور به آنان اختصاص یافت و همین وضع امر را بدانسان بر برخی از محققان مشتبه کرد که به نفی شرط نسب قرشی در خلافت معتقد شدند و درین باره بظواهر بعضی از احادیث اعتماد کردند مانند گفتار پیامبر، ص، بشنوید و فرمان برید هر چند بر شما بنده حبشی پر گویی حاکم شود.

و این گفتار را نمیتوان درین باره حجت آورد، چه سخن در معرض تمثیل قرار گرفته و مقصود مبالغه در وجوب شنیدن احکام اولوا الامر و فرمانبری از آنهاست، و مانند این گفتار عمر: اگر سالم غلام حذیفهٔ[4] زنده می‌بود همانا او را والی میکردم، یا در باره او گمان بد نمیبردم.

و این گفته نیز درین باره سودمند نیست، زیرا دانستیم که مذهب صحابی حجت نمیباشد. و نیز سالم مولای قوم بوده و از راه ولاء وی را عصبیت در خاندان قریش حاصل شده و فایده عصبیت در مشروط کردن خلافت به نسب همین است.

۱- منظور سقیفه بنی ساعدهٔ است.

۲- یکی از صحابه حضرت رسول بوده است.

۳- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

۴- (بضم ح- فتح ذ) نام چند تن از صحابیان بوده است. رجوع به اصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ شود.

و چون عمر امر خلافت را بزرگ شمرده و بشروط آن که توجه کرده گویی آنها را بگمان خـود مفقـود یافته است، از این رو به سالم رجوع کرده است زیرا در وی بعقیده عمر شرایط خلافت بحد وفور وجود داشته (و چنانکه یاد خواهیم کرد) حتی نسب مفید برای عصبیت و تنها شرطی که در او وجود نداشته نسب صریح و خالص بوده است که عمر آنرا لازم نمیشمرده است زیرا فایده نسب همان عصبیت اسـت کـه آنهـم بسـبب ولاء حاصل بوده است، بنابراین منظور عمر، رض، از این گفتار علاقه شدیدی است که وی بوضـع مسـلمانان داشته و شیفته آن بوده است که عهده‌دار امور مسلمانان کسی باشد که سرزنش کننـده‌ای دربـاره آن بـوی دست نیابد و بر گردن او در امر خلافت چیزی نباشد و از جمله کسانی که در خلافت انتساب بخاندان قرشی را شرط نمیدانند، قاضی ابوبکر باقلانی است کـه چـون دریافتـه اسـت عصـبیت قـریش رو بـه اضـمحلال و پراکندگی است و از سوی دیگر پادشاهان غیر عرب از امر خلفا سرپیچی کرده و استقلال یافته‌اند، این شرط را حذف کرده است، هر چند رأی وی موافق عقاید خوارج است.

زیرا او وضع زبونی خلفا را در روزگار خویش مشاهده کرد و جمهور (عالمان) بر اعتقاد به شـرط نسـب قرشی و صحت امامت برای قرشیان باقی ماندنـد، (و مـی‌گفتنـد) اگـر چـه آن خانـدان از اداره کـردن امـور مسلمانان عاجز باشند امامت متعلق به آنان است. ولی رأی آنان را بدینسان رد کرده‌اند که اگر شـرط نسـب قرشی حذف نشود آن وقت شرط کفایت که بسبب آن خلیفه باید با نیرومنـدی بحـل و عقـد امـور بپـردازد خواهی نخواهی منتفی میشود، زیرا اگر قدرت و شوکت خلیفه بسبب از هـم گسـیختن عصـبیت او از میـان برود پیداست که کفایت او نیز زایل میشود و هرگاه بشرط کفایت خلل راه یابد بشرایط علم و دین نیز خلـل راه خواهد یافت و شرایط این منصب بی‌اهمیت و بی‌اعتبار خواهد شد و آنهم برخلاف اجماع است.

و هم اکنون سزاست که درباره حکمت شرط نسب گفتگو کنیم تا رأی صواب از مذاهب مختلف در این باره بثبوت رسد. پس می‌گوییم: کلیه احکام شرعی ناچار دارای مقاصد و حکمتهایی هستند که شـارع بـا در نظر گرفتن آنها احکام مزبور را وضع کرده است و هرگاه ما حکمت شرط نسب قرشی و هدف شـارع را از آن بجوییم خواهیم دید که نظر شارع تنها بتبرک و فرخندگی پیوستگی به پیامبر، ص، متوجه نبـوده، چنانکـه مشهور است، و هرچند این پیوند موجود و فرخندگی بدان حاصل است لـیکن فرخنـدگی از مقاصـد شـرعی نیست، چنانکه دانستیم. پس ناچار باید در این باره مصلحت دیگری را جستجو کرد که آن مقصود شارع بوده است و هرگاه موضوع را از طریق آزمایش و تجزیه و تحلیل مورد کنجکاوی قرار دهیم هیچ علتی بجز در نظر گرفتن عصبیت نخواهیم یافت چه بوسیله آن نگهبانی و حمایت و توسعه‌طلبی حاصـل میشـود و اخـتلاف و پراکندگی مردم در باره دارنده این منصب بعلت داشتن عصبیت از میان میرود و ملـت (مـذهب) و اهـل آن شاد می‌شوند و رشته الفت و دوستی در میان ملت استحکام می‌پذیرد، زیرا قریش گروه مهم قبیله (مضـر) و ریشه اصلی آن قبیله بشمار میرفتند و خداوندان غلبه و استیلا از مضر بود و بسبب فزونی عدد و عصـبیت و شرف در میان همه گروههای قبیله مضر ارجمندی و عزت داشتند و همه تازیان نیز بدین پایه آنان اعتـراف

داشتند و در برابر استیلا و چیرگی آنان فروتنی میکردند و اگر امر خلافت بدسته دیگری جز آنان اختصاص میبافت بسبب مخالفت تازیان دیگر و نافرمانی آنان اختلاف کلمه روی می‌داد.

و بجز قریش دیگر قبایل مضر قادر نبودند عرب را از کار خلافت بازدارند و نه آنان را به اجبار و کراهت برانگیزند و در نتیجه اختلاف کلمه و پراکندگی جماعت روی می‌داد در صورتی که شارع از چنین وضعی آنان را بر حذر می‌داشت و شیفته اتحاد و همکاری مردم و دلبسته رخت بر بستن کشمکش و پراکندگی از میان آنان بود تا عصبیت حاصل آید و وضع حمایت نیکو شود، در صورتی که اگر امر خلافت در قبیله‌ای جز قریش می‌بود چنین نتایجی حاصل نمیشد چه ایشان توانا بودند مردم را به نیروی غلبه بسوی آنچه از آنان می‌خواستند برانگیزند و با فرمانروایی ایشان بیم آن نمیرفت که هیچکس بستیزه برخیزد یا تخم جدایی در میان آنان بپراکند، زیرا آنها در این هنگام ضامن و کفیل دفع اختلاف کلمه و منع مردم از آن بودند. اینست که در منصب خلافت نسب قرشی را شرط قرار داده‌اند از این رو که ایشان خداوندان عصبیت نیرومند بودند تا بوسیله آنان امور ملت اسلام منظم‌تر و اتحاد کلمه و یکزبانی مستحکمتر گردد و هرگاه قریش یک دل و یک زبان میشدند مانند آن بود که کلیه قبایل مضر یک دل و یک زبان شوند و در نتیجه همه اعراب تسلیم می‌گردیدند و بیکرنگی و یک جهتی میگراییدند و دیگر ملتها نیز از احکام مذهب فرمانبری میکردند و منقاد میشدند و لشکریان ایشان میتوانستند به اقصی نقاط جهان گام نهند چنانکه در روزگار فتوحات و جهانگشاییها این امر روی داد و پس از آن همچنان در دوران دو دولت امویان و عباسیان ادامه داشت تا هنگامی که کاخ خلافت واژگون شد و عصبیت عرب مضمحل و تباه گردید و درهم شکست.

و هرکه اخبار و سیر عرب را بخواند و درین باره از روی دقت ممارست کند در می‌یابد که قریش از لحاظ فزونی عدد و جهانگشایی و استیلا نسبت بدیگر بطون مضر در چه پایه‌ای بودند.

چنانکه ابن اسحاق این موضوع را در کتاب «سیر» آورده است، و دیگران نیز (بدان اشاره کرده‌اند) پس چون ثابت شد که شرط کردن نسب قرشی بمنظور دفع تنازع و کشمکش است، چه ایشان را عصبیت و استیلا حاصل بوده است، و دانستیم که شارع احکام را بنسل یا عصر یا امت خاصی اختصاص نداده است در می‌یابیم که این شرط بی‌گمان بمنظور تحقق یافتن شرط کفایت است، از این رو آنرا بشرط مزبور باز میگردانیم و علتی را طرد می‌کنیم که بر منظور نسب قرشی مشتمل است و آنهم داشتن عصبیت است. آنگاه شرط میکنیم که امام یا خلیفه باید از قومی برگزیده شود که دارای عصبیتی نیرومند باشد. بدانسان که عصبیت او بر دیگر عصبیت‌های همزمانش برتری و تفوق یابد تا دیگران را به پیروی خود وادارد و همگان در حفظ و نگهبانی نیکو یک رأی و یک زبان شوند، و هیچگونه عصبیتی نمیتوانست مانند عصبیت قریش در سراسر کشورها و سرزمینها گسترش و تعمیم یابد زیرا دعوت اسلامی که بطایفه مزبور اختصاص یافته بود جنبه عمومی داشت و عصبیت قوم عرب برای گسترش آن کافی بود و بر ملتهای دیگر غلبه یافتند.

اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای بکسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصبیت نیرومندی باشد و دیگر عصبیتها را زیر تسلط و سیطره خود درآورد. و اگر به حکمت و سر خدا در امر خلافت بنگریم از این برتر نمی‌یابیم زیرا او، سبحانه، خلیفه را جانشین خود قرار میدهد تا بکار بندگانش عنایت کند و آنان را بمصالحی که دارند رهبری نماید و از زیانها و تباهیهایی که ممکنست دامنگیر آنان گردد برهاند و پیداست که خدا در این امر مهم کسی را مخاطب میفرماید که واجد شرط یعنی عصبیت نیرومند باشد و هرگز کسی را که ناتوان و زبون باشد مخاطب قرار نمیدهد، چنانکه می‌بینیم امام ابن الخطیب[1] درباره زنان گفته است که ایشان را در بسیاری از احکام شرعی تابع مردان قرار داده‌اند. زنان بوضع[2] مورد خطاب امری واقع نشده‌اند بلکه ایشان را بقیاس مردان در آورده‌اند زیرا هیچگاه امری به آنان محول نشده است، و مردان بر ایشان سمت کارگزاری و فرمانروایی دارند[3]. و باید گفت مگر در عباداتی که هر فردی (از زن و مرد) آنها را بتن خویش انجام می‌دهد.

گذشته از این عالم واقعیت و وجود گواهی بر این ادعاست زیرا هیچگاه کسی فرمانروای ملت یا طایفه‌ای نمیشود مگر آنکه بر ایشان (بقدرت و قهر) غلبه و استیلا یابد. و کمتر ممکنست امر شرعی مخالف امر وجودی باشد و خدای تعالی داناتر است.

فصل بیست و هفتم

در مذاهب شیعه درباره حکم امامت

باید دانست که شیعه[4] در لغت بمعنی یاران و پیروان است و در عرف فقیهان و متکلمان خلف و سلف بر پیروان و اتباع علی و پسران او، رض، اطلاق میشود و در مذهب ایشان همه فرقه‌ها همرایند که امامت از مصالح عامه‌ای نیست که بنظر امت واگذار شود و عهده‌دار آن به تعیین ایشان نیست بلکه این منصب رکن دین و پایه اسلامست و روا نیست برای پیامبر اغفال از آن و نه تفویض آن به امت، بلکه بر وی واجبست امام را برای امت تعیین کند امامی معصوم که از کبایر و صغایر مبرا باشد و همانا علی، رض، آن کسی است که، پیامبر، ص، ویرا بدین سمت تعیین فرموده است و در این باره نصوصی نقل میکنند و آنها را بر مقتضای مذهب خویش مورد تأویل و توجیه قرار میدهند که نقادان عارف اهل سنت و ناقلان شریعت از آنها بی‌خبرند

۱- منظور فخر رازی است (حاشیه نصر هورینی).

۲- وضع در اصطلاح تخصیص چیزی بچیزی است آنگاه که چیز اول اطلاق یا احساس گردد، چیز دوم از آن فهمیده شود و مراد به اطلاق بکار بردن لفظ و اراده معنی است و احساس آنست که بکار بردن لفظ اعم است از اینکه در آن اراده معنی باشد یا نه. (از تعریفات جرجانی).

۳- اشاره به: الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ ۴: ۳۴.

۴- کلمه مفردیست و جمع آن «شیع» (بکسر ش- فتح ی) و «اشیاع» است ولی بمعنی تثنیه و جمع هم بکار میرود (اقرب الموارد).

بلکه بیشتر روایات مزبور در طریق روایت موضوع[۱] یا مطعون[۲] یا دور از تأویلات فاسد[۳] ایشان است و این نصوص[۴] در نزد آنان بدو گونه جلی و خفی تقسیم میشود:

جلی، مانند حدیث «هر که را مولی بودم، همانا علی مولای اوست». گویند این ولایت جز در علی اطراد نیافته و بهمین سبب عمر به وی گفته است: تو مولای هر مؤمن از زن و مرد گردیدی.

دیگر گفتار پیامبر، ص، است که فرمود: علی در قضاوت بر همه شما برتری دارد. و معنی امامت هم جز قضا و حکم به احکام خدا چیز دیگری نیست و مراد از صاحبان امر که طاعت ایشان از جانب خدای تعالی واجب است همین است که فرماید: خدای و رسول و صاحبان امر خویش را فرمان برید[۵].

و منظور از صاحب امر بودن داوری و قضاوت امور مردم است و بهمین سبب در قضیه امامت در روز سقیفه حکمیت و قضاوت فقط به علی سپرده شد نه بدیگران.

دیگر از نصوص جلی ایشان این گفتار پیامبر است که فرمود: کیست که به روح خود با من بیعت کند و وصی و ولی امر پس از من باشد؟ و جز علی دیگری با وی چنین بیعتی نکرد.

و اما از جمله نصوص خفی بعقیده ایشان یکی این است که پیامبر، ص، پس از نزول سوره برائت برای خواندن آن در موسم[۶]، علی را فرستاد. وی نخست سوره را با ابوبکر گسیل فرموده بود ولی بر وی وحی شد که باید مردی از خاندان یا خویشاوندان تو آنرا تبلیغ کند، از این رو علی را فرستاد تا وی خواننده و مبلغ از جانب رسول خدا باشد. شیعیان گویند این امر میرساند که علی بر همه اصحاب مقدم بوده است و نیز میگویند معلوم نشده است که پیامبر هیچکس را بر علی مقدم دارد در صورتی که او در دو غزوه دیگران را بر ابوبکر و عمر مقدم داشته است که یکبار اسامهٔ بن زید و بار دیگر عمرو بن عاص بوده است، و همه اینها دلایل عینی[۷] بر تعیین علی برای خلافت است نه دیگری جز وی. ولی برخی ازین دلایل نامعروف و برخی دور از تأویلات ایشان است.

گذشته از این گروهی از شیعیان معتقدند که این نصوص هم دلیل بر تعیین و تشخیص علی است و هم بکسانیکه پس از وی آمده‌اند، انتقال می‌یابد و این گروه را امامیه میگویند و آنها از شیخین (ابوبکر و عمر) بسبب آنکه برحسب نصوص یاد کرده با علی بیعت نکردند و در خلافت بر وی پیشی جستند تبری و

۱- «احادیث موضوع» آنهایی هستند که کذب و افترا باشند. رجوع به اقرب الموارد شود.

۲- نوعی احادیث ضعیف را مطعون گویند.

۳- چنین طرز تعبیری دور از روش منصفانه ابن خلدون است و به احتمال قوی ممکنست کلمه «فاسد» را دیگران افزوده باشند چنانکه در «ینی» چنین است: و همه اینها در نزد آنان دلایلی است.

۴- جمع «نص» بمعنی آنچه بجز یک معنی احتمال ندهد یا بقولی آنچه احتمال تأویل بدان راه نیابد (تعریفات جرجانی).

۵- أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۴: ۵۹.

۶- موسم در لغت بمعنی: هنگام هر چیزی و در اصطلاح هنگام فراهم آمدن حاجیان و جای گرد آمدن در حج است (از منتهی الارب).

۷- و همه اینها در نزد آنان دلایلی است. «ینی».

بیزاری میجویند و امامت ایشان را تحقیر میکنند. و نباید بعیبجوییها و ناسزاگوییهایی که از غالیان[۱] شیعه درباره شیخین نقل میشود اعتنا کرد چه این امر در نزد ما و خود شیعیان نیز مردود است.

و دسته‌ای از شیعیان برآنند که دلایل مزبور بر تعیین علی بخلافت از لحاظ وصف اقتضا میکند نه شخص. و صحابه بسبب آنکه وصف را بر موصوف آن ننهاده‌اند قصور ورزیده‌اند و این گروه زیدیه میباشند و ایشان از شیخین بیزاری نمیجویند و امامت آنان را تحقیر نمیکنند با اینکه معتقدند علی از شیخین افضل بوده است ولی آنها امامت مفضول را با بودن افضل تجویز میکنند.

سپس باید دانست که اخبار و روایات شیعیان در انتقال امامت و خلافت پس از وی یکسان نیست و در این باره اختلاف نظر دارند[۲]، چنانکه گروهی میگویند امامت پس از علی بفرزندان فاطمه میرسد و بموجب نص یکی پس از دیگری امام میشوند، چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد، و اینان را امامیه مینامند منسوب بعقیده و رای ایشان درباره اینکه شرط ایمان معرفت امام و تعیین اوست، و این معرفت در نزد آنان از اصول دین بشمار میرود.

و دسته دیگر میگویند امامت بفرزندان فاطمه میرسد ولی باید شیوخ و بزرگان ایشان را برگزینند[۳] و بشرط آنکه آن امام برگزیده ایشان عالم و زاهد و بخشنده و شجاع باشد و برای امامت خویش خروج کند و مردم را بدان بخواند و ایشان زیدیه‌اند منسوب به صاحب این مذهب که زید بن علی بن حسین سبط[۴] بوده است. و زید با برادر خود محمد باقر درباره شرط خروج امام بمناظره میپرداخت و باقر او را مجاب میکرد که بنابراین پدرمان زین العابدین امام نمیباشد چه او خروج نکرده و درصدد آن هم بر نیامده است و گذشته ازین زید را درباره عقاید معتزله و اینکه آنها را از واصل بن عطا فرا گرفته است عیبجویی میکرد و چون امامیه درباره شیخین با زید بمناظره پرداختند و دیدند او به امامت ایشان قائل است و از آنان بیزاری نمیجوید وی را ترک گفتند[۵] و او را از امامان نشمردند و بهمین سبب به «رافضی» نامیده شدند.

برخی از شیعیان هم در باره امامت پس از علی و دو سبط او (حسن و حسین) اختلاف کردند و بر آن شدند که پس از سبطین امامت به برادر ایشان محمد بن حنفیه و پس از وی بپسرانش میرسد. و این گروه را کیسانیه میگویند منسوب به کیسان[۶] مولای وی (محمد بن حنفیه). و در میان فرقه‌های مزبور اختلافات

۱- شیعیان افراطی و بر گروهی معین از شیعیان نیز اطلاق میشود و آنان را «غالیهٔ» و «غلاهٔ» نیز میگویند. رجوع به فهرست خاندان نوبختی ذیل همین عنوان شود.

۲- البته پس از حسن و حسین چه همه فرقه‌های شیعه بر جانشینی حسن و پس از وی حسین اتفاق دارند.

۳- در «ینی» به اختیار و انتخاب شیعه است.

۴- سبط نواده دختری و حفید نواده پسری است و منظور اینست که حضرت حسین (ع) نواده دختری پیامبر، ص، بوده است.

۵- «رفضوه» و وجه تسمیه «رافضی» از این فعل است.

۶- لقب مختار بن ابوعبید که فرقه کیسانیه بوی منسوبست (اقرب الموارد). و رجوع به خاندان نوبختی شود.

بسیاریست که ما از نظر اختصار آنها را فرو گذاشتیم. گروهی از شیعیان را هم غالیان «غلاة»[1] مینامند که از حد عقل و ایمان درگذشته‌اند، از این رو که به الوهیت آن امامان اعتقاد دارند چنانکه یا برآنند که ایشان بشرند ولی متصف بصفات الوهیت میباشند یا میگویند خدا در ذات بشری ایشان حلول کرده است و به حلول که با مذهب مسیحیان درباره عیسی، ع، موافق است گرویده‌اند.

و علی، رض، کسانی را که در باره او چنین معتقداتی داشتند در آتش سوزانید[2].

و محمدبن حنفیه، بر مختار بن ابوعبید خشم گرفت هنگامی که به وی رسید مختار چنین معتقداتی دارد صریح او را لعنت کرد و از وی بیزاری جست.

همچنین جعفر صادق، رض، وقتی شنید شخصی چنین عقایدی دارد برآشفت و او را لعنت کرد.

برخی از شیعیان معتقدند که کمال امام در دیگری جز امام پدید نمی آید و از این رو هر گاه امام در گذرد روح او به امام دیگری منتقل میشود تا آن کمال در وی پدید آید. و این عقیده از قبیل اندیشه‌های پیروان تناسخ است.

و گروهی از غالیان بر یکی از امامان می‌ایستند و به امامان دیگری که در نزد آنان پس از وی تعیین شده‌اند نمی‌گروند و ایشان را «واقفیه» میخوانند. چنانکه برخی از این گروه برآنند که امام ایشان زنده است و نمرده است، لیکن او از دیدگان مردم غایب است و برای اثبات این امر از داستان خضر استدلال میکنند. چنین عقیده‌ای درباره علی، رض، نیز گفته شده است و پیروان آن معتقدند که علی، ع، در میان ابر است، رعد آواز او و برق تازیانه اوست. و نظیر آنرا درباره محمد بن حنفیه هم گفته‌اند و معتقدند وی در کوه رضوی از سرزمین حجاز نهانست، و کثیر[3] شاعر ایشان گوید:

«آگاه باش که ائمه قریش فرمانروایان حق چهار تن‌اند و همه با هم برابر باشند، علی و سه تن از پسران او، ایشان اسباط اند، پوشیدگی و ابهامی در کار ایشان نیست. یکی سبط ایمان و نیکوکاریست، و

۱- (بضم غ): جمع غالی.

۲- ابن عبدربه در این باره می‌نویسد: علی بن ابی طالب (رض) برخی از آنان (رافضه) را در آتش سوخت و دسته‌ای را نفی بلد فرمود از آن جمله عبدالله بن سبأ را به ساباط تبعید کرد (عقد الفرید ج ۲ ص ۲۴۱) عبدالله بن سبا (صاحب سائیان) درباره علی (رض) غلو کرد و پنداشت که او پیامبر است آنگاه ازین حد هم درگذشت و غلو را بمرحله‌ای رسانید که او را خدا گمان کرد و گروهی از گمراهان کوفه را به کیش خویش فرا خواند و برخی از آنان درباره علی به مسائلی قائل شدند که مسیحیان آنها را به مسیح نسبت می‌دهند و سید حمیری درباره آن گروه گوید: قوم غلوا فی علی لاأبا لهم واجشموا انفسا فی حبه تعبا قالوا هو الابن جل الله خالقنا. من ان یکون له ابن او یکون ابا. سپس خبر ایشان به علی (رض) رسید و او فرمان داد تا گروهی از آنان را در گودال بسوزانند چنانکه شاعر درین باره گوید: لترم فی الحوادث حیث شاعت - اذالم ترم بی فی الحضرتین. آنگاه علی (رض) از بیم شماتت شامیان از سوختن بقیه آن قوم دست کشید تا مبادا در میان اصحاب وی اختلافی روی دهد از این رو ابن سبا را به ساباط مداین تبعید کرد. رجوع به الفرق بین الفرق ص ۲۲۳ و ملل نحل ص ۱۳۲ و عقد الفرید ج ۱ ص ۲۶۷ شود.

۳- (بضم ک- فتح ث- کسر «ی» مشدد) شاعر معروفی که عاشق عزۀ بود و سال ۱۰۵ هجری درگذشت.

سبط دیگر در کربلا مدفونست، و سبطی مرگ را نمی‌چشد تا هنگامی که قائد سپاهیانی گردد[۱] در حالی که لوا پیشاپیش وی بحرکت آید، او در میان مردم لحظه‌ای دیده نمیشود بلکه در رضوی نهانست آنجا که نزد او عسل و آب یافت میشود».[۲]

و نظیر این عقیده را غالیان امامیه و بخصوص دوازده امامیان نیز قائلند و معتقدند امام دوازدهم ایشان محمدبن حسن عسکری، ع، ملقب به مهدی در سردابی متعلق به خانه آن خاندان واقع در حله داخل شد و هنگامی که با مادر خویش بدان پناه برد از نظرها غایب گشت.

و او در آخر الزمان پدید می آید و زمین را پر عدل و داد میکند و این عقیده ایشان اشاره بحدیثی است که در کتاب ترمذی درباره مهدی آمده است. و ایشان تا هم اکنون منتظر ظهور وی هستند و او را بهمین سبب «منتظر» مینامند و هر شب پس از نماز مغرب بر در این سرداب می‌ایستند و مرکبی می آورند و با بانگ بلند نام او را دسته جمعی بر زبان می آورند و وی را بظهور و خروج از سرداب دعوت میکنند تا آنکه تیرگی شب فرا میرسد و ستارگان نیک پدید می آیند، آنگاه پراکنده میشوند و آن امر را به شب آینده موکول میکنند و ایشان تا این روزگار هم بر این روش ادامه میدهند.

و برخی از فرقه واقفیه معتقدند امامی که در انتظار او هستند درگذشته است ولی وی بار دیگر بدنیا باز میگردد و برای اثبات مدعای خود از قرآن کریم استدلال میکنند و داستان اصحاب کهف. و آنکه بر دهکده‌ای گذشت[۳] و کشته بنی اسرائیل هنگامی که با استخوانهای گاوی که مأمور ذبح آن شده بودند او را زدند[۴] و مانند این خوارق را که بطریق معجزه روی داده است دلیل می آورند، ولی[۵] استشهاد به خوارق در غیر موضوع آن صحیح نیست. و سید حمیری از این فرقه بوده و درین باره میگوید: «چون موی سر انسان سپید گردد و مشاطه گران آنرا به (آرایش) خضاب بپوشانند، در آن هنگام شادابی انسان از میان رفته و نابود گشته است پس ای یار برخیز تا بر فقدان جوانی گریه کنیم، آری بگرییم تا آن روزی که، پیش از رستاخیز،

۱- که بدوستی وی گرایند. (ک) و (ا) و (ب).

۲- گویا منظور این است که امام کیسانیان در رضوی همچون بهشتیان از جوی آب و عسل برخوردار است. ابن قتیبه پس از نقل این اشعار می‌نویسد: کثیر عزه رافضی و معتقد به رجعت بوده (مقصود از رجعت نوعی از بازگشت امام است که درگذشته باشد) عیون الاخبار ج ۲ ص ۱۴۴ و در ص ۱۴۵ می‌نویسد: ایشان (رافضیان) می‌گویند که وی (محمد بن حنفیه) در یمن با ۴۰ تن از اصحابش داخل شکاف کوهی گشته و دیگر اثری از وی و یارانش دیده نشده است. و ابن عبدربه می‌نویسد: مقصود از اسباط سه‌گانه: حسن و حسین و محمد بن حنفیه است و او مهدی است که در آخر زمان خروج کند. عقد الفرید ج ۲ ص ۲۳۸.

۳- اشاره به آیه: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها قال أَنَّى يُحْيِي هذِهِ الله بَعْدَ مَوْتِها فَأَماتَهُ الله مِائَةَ- عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قال كَمْ لَبِثْتَ قال لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قال بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ ۲: ۲۵۹. (یا مانند آنکه بر دهی گذشت که واژگون شده بود گفت چگونه خدا این را پس از مرگش زنده کند؟ پس خدا او را صد سال میرانید و آنگاه زنده کردش، گفت چند مدت درنگ کردی؟ گفت یک روز یا برخی از روز گفت بلکه صد سال درنگ کردی).

۴- اشاره به آیه: فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها كَذلِكَ يُحْيِ الله الْمَوْتى ۲: ۷۳.

۵- و بنابراین «ینی».

آدمیان بهمین جهان باز میگردند، تا آن روز هیچکس آنچه را از دست میدهد باز نمی‌یابد و به وی بر نمیگردد، عقیده من اینست و این کیش را بر حق میدانم و در دوباره زنده شدن پس از مرگ هیچ تردیدی ندارم، این چنین خدای از کسانی خبر داده است که پس از پوسیدن در زیر خاک بار دیگر زنده شده‌اند».

در باره این غلات همین بس که آراء و عقاید ایشان بر پیشوایان شیعه هم گران است چه آنان به اینگونه نظریه‌های ایشان قائل نیستند و در بطلان عقاید آنان استدلال میکنند.

اما کیسانیه امامت را پس از محمد بن حنفیه بپسرش ابوهاشم میرسانند و ایشانند که به «هاشمیه» معروفند و پس از وی در میان ایشان اختلاف روی داده و گروهی پس از ابوهاشم برادر وی علی و پس از او پسرش حسن بن علی را امام میدانند و دسته دیگر می‌پندارند که چون ابوهاشم در حال بازگشت از شام در سرزمین شراۃ[1] درگذشت وصیت کرد که جانشین او محمدبن علی بن عبدالله بن عباس باشد و محمد وصیت کرد پس از وی پسرش ابراهیم که به امام معروف بود جانشین وی باشد و ابراهیم امامت را به برادرش عبدالله بن حارثیهٔ ملقب به سفاح تفویض کرد و سفاح وصیت کرد که برادر وی عبدالله ابوجعفر ملقب به منصور را به امامت بپذیرند و آنگاه امامت در فرزندان او به نص و پیمان یکی پس از دیگری انتقال یافت. و این مذهب گروهی از هاشمیان است که پایه گذاران دولت بنی عباس بودند و ابومسلم و سلیمان بن کثیر و ابوسلمه خلال و جز ایشان از شیعیان عباسیان از این گروه بشمار میرفتند و چه بسا که این امر را چنین مستدل می‌ساختند که حق آنان در کار امامت از جانب عباس به ایشان می‌رسد، زیرا او هنگام وفات پیامبر در قید حیات بوده و چون عموی پیامبر بوده است از لحاظ عصبیت قومی برای جانشینی و خلافت شایسته‌تر بشمار میرفته است.

و اما زیدیان درباره امامت معتقدند که این امر از طریق انتخاب خداوندان حل و عقد تعیین میشود نه از راه نص، از این رو معتقد به امامت علی میباشند و پس از وی بترتیب حسن پسر علی و حسین برادر حسن و علی زین العابدین پسر حسین و آنگاه زیدبن علی پسر وی را امام میدانند و زید را بنیان گذار این مذهب میشمرند که در کوفه قیام کرد و مردم را به امامت خویش میخواند و سرانجام در کناسه[2] بدار آویخته شد.

زیدیان پس از قتل زید به امامت پسر وی یحیی قائلند که بخراسان رفت و در گوزگان کشته شد و او وصیت کرده بود که پس از وی امامت به محمد بن عبدالله ابن حسن بن حسن سبط، ملقب به نفس زکیه، میرسد. از این رو وی در حجاز قیام کرد و ملقب به مهدی شد، لیکن منصور سپاهیانی بسوی وی گسیل کرد تا منهزم گشت و کشته شد. و نفس زکیه برادر خویش ابراهیم را بجانشینی خود تعیین کرد و ابراهیم در

۱- موضعی است میان مدینه و دمشق که خانواده علی بن عبدالله بن عباس در آنجا اقامت داشتند. در چاپهای مصر و بیروت «سراۃ» است.

۲- (بضم ک): جایی است به کوفه (منتهی الارب).

بصره بهمراهی عیسی بن زید بن علی قیام کرد، لیکن منصور سپاهیان خویش را بسوی آنان فرستاد و آنها را منهزم ساخت و ابراهیم و عیسی را کشت و جعفر صادق، ع، همه این وقایع را به ایشان خبر داده بود و این پیش بینی از جمله کرامات وی بشمار میرود.

و گروهی از زیدیان راه دیگری پیش گرفتند و عقیده داشتند که امام پس از محمد بن عبدالله نفس زکیه، محمد بن قاسم بن علی بن عمر است[1] و این عمر برادر زید بن علی بود. محمد بن قاسم در طالقان خروج کرد ولی عمال خلیفه وی را دستگیر کردند و بسوی معتصم بردند و معتصم او را زندانی کرد تا در زندان بمرد.

و دسته دیگری از زیدیان گفتند امامت پس از یحیی بن زید به برادر او عیسی میرسد که در قیام ابراهیم بن عبدالله بر ضد منصور با وی همراهی کرده بود. و این گروه امامت را پس از عیسی به اعقاب او اختصاص داده بودند و داعی الزنج به وی منتسب است، چنانکه در اخبار مربوط به ایشان یاد خواهیم کرد.

و جمعی دیگر از زیدیان بر آن شدند که امام پس از محمد بن عبدالله برادر وی ادریس است که بمغرب گریخت و در آنجا درگذشت و پسرش ادریس[2] جانشین او شد و شهر فاس را بنیان نهاد و پس از وی فرزندانش در مغرب بسلطنت رسیدند تا روزگاری که منقرض شدند چنانکه در اخبار ایشان یاد خواهیم کرد و از آن پس دعوت زیدیان نامنظم شد.

و از جمله زیدیان داعی است که در طبرستان فرمانروایی یافت و او حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن زید بن[3] علی بن حسین سبط بود و پدرش زید بن محمد. آنگاه ناصر اطروش در دیلم بدین دعوت قیام کرد که وی نیز از زیدیان بود و مردم دعوتش را پذیرفتند و به اسلام گرویدند و نسب وی بدینسان به زید میرسید: حسن بن علی بن حسن بن علی بن عمر، و این عمر برادر زید بن علی بود و بعلت آنکه دعوت وی را مردم پذیرفته بودند فرزندانش در طبرستان دولتی تشکیل دادند و دیلمان به نسب این خاندان بپادشاهی رسیدند و به استقلال‌طلبی گراییدند و از زیر فرمان خلفای بغداد بیرون رفتند، چنانکه در تاریخ ایشان یاد خواهیم کرد.

و اما فرقه امامیه معتقدند که امامت از علی وصی[4] «پیامبر» بر حسب وصیت بپسرش حسن و سپس به برادرش حسین رسیده است و آنگاه علی زین العابدین پسر حسین و پسر او محمد باقر و پسر محمد باقر جعفر صادق امام بوده‌اند و از اینجا به دو فرقه منشعب می‌شوند. گروهی امامت را به فرزند جعفر صادق اسماعیل نسبت میدهند و او را در میان خود امام میشناسند و ایشان را «اسماعیلیان» مینامند، و فرقه‌ای

۱- در «ینی» چنین است: محمد بن قاسم بن علی بن عمر.

۲- «ینی» ادریس بن ادریس.

۳- الحسن بن السبط (پ).

۴- صورت متن از (پ) است در چاپهای مصر و بیروت: علی الرضا.

موسی کاظم پسر دیگر جعفر صادق را امام میدانند و ایشان دوازده امامی هستند، از این رو که در دوازدهمین امام توقف میکنند و معتقدند وی غیبت کرده و تا آخرالزمان از دیده‌ها نهان خواهد بود، چنانکه در پیش یاد کردیم.

و اما اسماعیلیان قائلند که امامت بنص و تصریح از جعفر صادق به پسرش اسماعیل امام رسیده است. و هرچند اسماعیل پیش از پدر خویش درگذشته است لیکن آنها از نص و تصریح این استفاده میکنند که میگویند امامت در اعقاب او باقی است مانند داستان هارون با موسی، ع، از این رو معتقدند که امامت از اسماعیل بپسرش محمد مکتوم انتقال یافته است و این محمد مکتوم نخستین امام پنهان بشمار میرود، زیرا بعقیده آنان گاهی ممکنست امام را قدرت و شوکتی نباشد، از این رو پنهان میگردد و داعیان او برای اقامه حجت بر خلق آشکار میشوند، و هرگاه دارای قدرت و شوکت باشد آشکار می‌شود و دعوتش را برملا می‌کند. و گویند پس از محمد مکتوم پسرش جعفر مصدق[1] و پس از وی پسرش محمد حبیب که آخرین امام پنهان میباشد به امامت رسیده‌اند و پس از محمد حبیب پسر او عبیدالله[2] مهدی امام ایشان است که ابوعبدالله شیعی داعیه وی را در کتامه آشکار ساخت و مردم از وی پیروی کردند[3]. آنگاه ابوعبدالله مهدی را از زندان سجلماسه بیرون آورد و سپس بسلطنت قیروان و مغرب نائل آمد و فرزندانش پس از وی در مصر بسلطنت رسیدند (فاطمیان) چنانکه در تاریخ آنان معروفست. و این گروه را از لحاظ اینکه به امامت اسماعیل قائلند و امامت را به وی نسبت میدهند «اسماعیلیان» و از این رو که معتقد به امام باطن یا پنهان هستند «باطنیه» میخوانند و بسبب اینکه در ضمن گفتارها و نظریاتشان مطالب الحاد آمیز یافت میشود آنان را «ملاحده»[4] نیز مینامند. و ایشان را گفتارهایی قدیم و گفتارهایی جدید است که حسن بن محمد صباح[5] در پایان قرن پنجم مردم را به گفتارهای مزبور دعوت کرد و در شام و عراق قلاعی بدست آورد و دعوت او در دیار مزبور همچنان ادامه داشت تا آنکه ملوک ترک در مصر و پادشاهان تاتار در عراق بهمکاری یکدیگر بنابود کردن آن آغاز کردند «هلاک آن را میان خود تقسیم کردند» و سرانجام دعوت مزبور منقرض گشت. و گفتارها و عقاید صباح در کتاب ملل و نحل شهرستانی آمده است.

و اما اثنا عشریه که چه بسا متأخران آنان خویشتن را بدین نام مخصوص ساخته‌اند، معتقد به امامت موسی کاظم بن جعفر صادق شدند. زیرا برادر بزرگ وی اسماعیل امام در حیات پدرشان جعفر درگذشت و از این رو جعفر به امامت این موسی تصریح کرد، پس از او پسرش علی الرضا است که مأمون وی را بولایت عهد خویش برگزید ولی او پیش از مأمون وفات یافت و امر ولایتعهد وی به نتیجه نرسید، پس از او پسرش

۱- «الصادق» در چاپهای مصر و بیروت غلط است.

۲- «عبدالله» در چاپهای مصر و بیروت غلط است.

۳- مردم را به بیعت با او دعوت کرده است «ینی».

۴- در تمام نسخ «ملحدة» است.

۵- (ا) صبا.

محمدتقی و آنگاه پسر وی علی الهادی و سپس پسرش حسن عسکری و پس از وی پسرش محمد مهدی منتظر به امامت رسیدند، همان منتظری که نامش در پیش گذشت.

و شیعیان در هریک ازین گفتارها و عقاید اختلاف بسیار دارند ولی ما مذاهب مشهور ایشان را یاد کردیم و هرکه بخواهد بطور جامع عقاید ایشان را مطالعه کند باید ملل و نحل ابن حزم و شهرستانی و کتب دیگران را در این باره بخواند چه در کتب مزبور بتفصیل شرح عقاید آنان آمده است.

و خدای هر آنکه را بخواهد گمراه میسازد و هر آنکه را بخواهد براه راست رهبری میکند و اوست بلند قدر بزرگ[۱].

فصل بیست و هشتم

در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی

باید دانست که پادشاهی برای عصبیت غایتی طبیعی است و وقوع آن از راه عصبیت امری اختیاری نیست بلکه نظم و ترتیب عالم وجود آنرا ایجاب میکند و امری اجتناب ناپذیر و ضروری بشمار میرود چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم. و در شرایع و ادیان و هر امری که جمهور مردم را بدان وادارند ناچار باید عصبیت وجود داشته باشد، زیرا بدست آوردن هر خواسته و قیام برای هر امری چنان نیازی به عصبیت ندارد، چنانکه یاد کردیم. پس عصبیت برای یک ملت و مذهب «اجتماع» امری ضروریست و به نیروی آن فرمان خدا اجرا میشود (و در میان مردم منتشر میگردد) و در صحیح آمده است که: «خدای هیچ پیامبری را برنینگیخت مگر آنکه او را در میان قوم و طایفه‌اش ارجمندی بود و با خود حمایت کنندگان و پشتیبانان داشت».

از سوی دیگر می‌بینیم که شارع عصبیت را نکوهش کرده و مردم را به دور افکندن و فرو گذاشتن آن برانگیخته است، چنانکه فرموده است: «خداوند تکبر و نخوت روزگار جاهلیت و تفاخر بپدران و نیاکان را که در آن دوران مرسوم بود از میان شما برانداخته است، شما همه فرزندان آدمید و آدم از خاک آفریده شده است». و خدای تعالی میفرماید: گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست[۲]. و نیز میدانیم که شارع پادشاهی و خداوندان آنرا نکوهش فرموده و احوال کشورداران را از قبیل برخورداری از بهره وافر[۳] و تفرقه و اسراف و انحراف از میانه روی و برگشتن از راه خدا مذمت کرده است. بلکه مردم را بدوستی و همزیستی در دین برانگیخته و از دشمنی و اختلاف و جدایی بر حذر داشته است.

۱- اشاره به آیه: يُضِلُّ من يَشاءُ وَ يَهْدِي من يَشاءُ ۱۶: ۹۳. ، و: وَ يَهْدِي من يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ۱۰: ۲۵. و: وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ۳۴: ۲۳. و بسیاری از آیات دیگر. در (پ) و «ینی» چنین است: فَإِنَّ الله يُضِلُّ من يَشاءُ وَ يَهْدِي من يَشاءُ ۳۵: ۸.

۲- إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أَتْقاكُمْ ۴۹: ۱۳.

۳- در چاپهای بیروت «بالخلاف» غلط و صحیح «بالخلاق» است که در «ینی» آمده است.

و باید دانست که سراسر این جهان و احوال و کیفیات آن در نظر شارع بمنزله بارگیبی (اسب یا مرکوبی) برای سفر آن جهان است و کسیکه بارگی را از دست بدهد چگونه میتواند بسر منزل مقصود برسد؟

و مراد شارع از اینکه مردم را از اعمالی باز میدارد یا برخی افعال بشر را نکوهش میکند یا او را بترک و فرو گذاشتن کاری میخواند این نیست که آنها را بکلی فروگذارد یا از بن براندازد و قوایی را که از هر یک ناشی میشود بکلی معطل و بی‌کاره کند، بلکه منظور شارع اینست که بقدر طاقت بشری اعمال و قوای خودش را در راه مقاصد حق بکار بندد تا آنکه همه مقاصد یکسره بحق گراید و وجهه و هدف همگان متحد و هم آهنگ گردد چنانکه پیامبر، ص، فرماید: هر که بسوی خدا و رسول او روی آورد بخدا و رسول خواهد رسید و هر که بدنیا روی آورد آنرا خواهد یافت یا اگر بزنی متمایل شود با او زناشویی خواهد کرد. پس هر کس به هر چه روی می آورد بهمان نایل میشود.

شارع قوه غضب را آنچنان نکوهش نکرده که بکلی از انسان ریشه کن شود، چه اگر این قوه از آدمی زایل گردد آن وقت پیروزی در راه حق را از دست خواهد داد و جهاد در راه دین و اعلای کلمه خدا و حق بیهوده و باطل خواهد شد، بلکه شارع آنگونه غضب را نکوهش میکند که دستاویز شیطان گردد و در راه اغراض ناپسند[1] و نکوهیده بکار رود و پیداست که اگر غضب در اینگونه مقاصد بکار بسته شود مذموم و ناپسند بشمار خواهد رفت، ولی اگر همان قوه غضب در راه خدا و برای خدا باشد آن وقت ستوده و پسندیده خواهد بود چنانکه این صفت از جمله خصال پیامبر، ص، بوده است. همچنین مقصود از مذمت شهوت این نیست که بکلی آنرا نابود کنند و باطل سازند چه هر که بکلی فاقد شهوت شود این حالت بمنزله نقصی در او خواهد بود بلکه مراد شارع بکار بردن شهوت در اموریست که برای او در شرع مباح است و بر مصالح وی مشتمل میباشد تا انسان در شمار آن دسته از بندگان خدا در آید که رفتار ایشان بر مقتضای اوامر الهی است. عصبیت را نیز بر همین طریق میتوان سنجید و آنجا که شارع آنرا نکوهش کرده و گفته است: «نه پیوندها و نه فرزندانتان هرگز شما را سودی ندهد»[2]. مقصود هنگامی است که عصبیت بر باطل و عادات و رسوم باطل باشد چنانکه در روزگار جاهلیت بود و اینکه کسی بر دیگری بدان فخر کند یا برای خویش حقی نسبت به دیگری قائل گردد زیرا چنین روشی دور از افعال خردمندان و بمنزله عملی لغو و بی‌فایده است و برای آخرت که سر منزل جاویدان آدمی است نیز سودی ندارد.

لیکن اگر عصبیت در راه حق و اقامه امر خدا باشد کاری مطلوب و پسندیده خواهد بود و اگر باطل و تباه گردد شرایع نیز باطل و تباه خواهد شد زیرا چنانکه در گذشته یاد کردیم پایه و شالوده شرایع جز از راه عصبیت استوار نمیشود، همچنین شارع سلطنتی را که بنیروی حق تشکیل یافته باشد و عموم را بر پیروی از دین و مراعات مصالح مجبور سازد نکوهش نمیکند بلکه چنانکه گفتیم آن نوع از پادشاهی را مذمت کرده

۱- در «ینی» چنین است: اغراض ناپسند و نکوهیده بکار رود و هر گاه قوه غضب در راه خدا و برای خدا ...

۲- لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحامُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ ۶۰: ۳.

است که بنیان گذار آن از راه باطل غلبه جوید و آدمیان را بر وفق اغراض و شهوت خویش فرمان دهد. لیکن اگر پادشاه در فرمانروایی و تسلط خویش بر مردم از روی خلوص نیت معتقد باشد که فرمانروایی او برای خدا و بمنظور واداشتن مردم به عبادت و پرستش او و جهاد با دشمنان خداست چنین سلطنتی مذموم نخواهد بود. سلیمان، ع، میفرماید: پروردگارا سلطنتی ببخش که هیچکس را پس از من سزاوار نباشد[۱]. چه او خویش را میشناخت و میدانست که در نبوت و پادشاهی از باطل برکنار است.

و چون معاویه هنگام آمدن عمر به شام با ابهت و شکوه و لباس پادشاهی و سپاهیان گران و بسیج فراوان با عمر بن خطاب، رض، ملاقات کرد عمر این وضع را ناپسند شمرد و گفت: ای معاویه آیا به روش کسرایان (خسروان)[۲] گراییده‌ای؟ معاویه گفت: ای امیرالمؤمنین، من در مرزی می‌باشم که با دشمنان روبرو هستم و ما را در برابر مباهات ایشان به آرایش جنگ و جهاد نیازمندی است. عمر خاموش شد و او را تخطئه نکرد، زیرا استدلال او به یکی از مقاصد دین بود. و اگر منظور ترک پادشاهی از اساس می‌بود بچنین پاسخی در باره پیروی از کسرایان (خسروان) و اتخاذ روش آنان قانع نمیشد بلکه بکلی او را به خروج از آن روش بر می‌انگیخت. و منظور عمر از «کسرویت» اعمال ناستوده‌ای بوده است که ایرانیان در کشورداری بکار می‌بسته‌اند از قبیل ارتکاب باطل و ستمگری و جفا کاری و پیمودن راههای آن (ستمگری) و غفلت از خدا.

و معاویه پاسخ داد که مقصود از این جاه و جلال، کسرویت ایران و امور باطل ایشان نیست بلکه نیت و قصد او در راه خداست. و از این رو عمر خاموش شد.

وضع صحابه نیز چنین بوده است. آنان کشورداری و کیفیات آنرا فرو میگذاشتند و عادات و رسوم آنرا از یاد میبردند از بیم آنکه مبادا بباطل اشتباه شود و چون پیامبر خدا، ص، در حال احتضار بود ابوبکر را در نماز جانشین کرد، زیرا نماز از مهمترین امور دین بشمار میرفت و مردم بخلافت او تن در دادند و خلافت عبارت از واداشتن عموم مردم به احکام شرع است و نامی از پادشاهان در میان نبود زیرا این امر در مظان باطل بود و در آن روزگار کشورداری از شیوه‌های کافران و دشمنان دین بشمار میرفت. ابوبکر بدین وظیفه چنانکه خدا خواسته بود همت گماشت و سنت‌های صاحب شرع را بکمال پیروی کرد و با مرتدان به پیکار برخاست تا آنکه تمام عربان در گرد اسلام متحد شدند. آنگاه با عمر پیمان بست و او نیز راه و روش وی را پیروی کرد و با ملتهای دیگر بنبرد برخاست و بر ایشان غلبه یافت و برای قوم عرب مباح کرد تا آنچه را در تصرف ملتهای دیگر از امور دنیا و پادشاهی می‌یابند از آنان بازستانند و تازیان غلبه یافتند و کشورداری را از آنان بازستدند. آنگاه خلافت بعثمان بن عفان رسید و سپس علی، رض، خلافت یافت و همه آنان از پادشاهی دوری میجستند و از شیوه‌های آن پرهیز می‌کردند و بسبب تازگی و سادگی اسلام و بادیه‌نشینی عرب این

۱- مقتبس از آیه ۳۵ سوره (ص) ۳۸: رَبِّ اغْفِرْ لِی وَهَبْ لِی مُلْکاً لایَنْبَغِی لِأحَدٍ من بَعْدِی ۳۸: ۳۵. پروردگار من مرا بیامرز و ببخش مرا پادشاهیی که برای احدی پس از من سزاوار نباشد.

۲- مقصود سلاطین ساسانی ایرانست که عمر بلفظ «کسرویت» تعبیر کرده است.

خوی در آنان استوار شده بود. از این رو بیش از تمام ملتها از امور دنیوی و ناز و نعمت آن دور بودند خواه از نظر دینشان که ایشان را به پرهیز از نعمتهای دنیوی دعوت میکرد و خواه از لحاظ بادیه‌نشینی و مساکنشان و وضع سر بردن با خشونت و دشواری و تنگی معیشت و خو گرفتن بدان. چنانکه قبیله مضر بیش از تمام اقوام جهان در مضیقه غذایی و سختی معیشت بودند، چه آنان در حجاز میزیستند که سرزمینی تهی از کشتزارها و وسایل دامپروری است و از نواحی آباد و مزروعی و غلات و حبوب و دیگر محصولات آن سرزمینها بسبب دوری مسکن و جایگاه محروم بودند. و گذشته از این مواد و محصولات اینگونه نواحی بقبایلی اختصاص داشت که نواحی مزبور را در دست داشتند، مانند ربیعه و قبایل یمن. از این رو هیچگاه بنعمتها و فراوانی آن سرزمینهای آباد دست درازی نمیکردند. و اغلب انواع کژدمها و خبزدوک[1] میخوردند و بخوردن علهز[2] افتخار میکردند و آن پشم شتر است که آنرا روی سنگ با خون در می آمیزند و میپزند. و وضع قریش نیز در خوراک و مسکن نزدیک بشیوه زندگی مضر بود تا اینکه عصبیت عرب در زیر لوای دین متحد گردید، زیرا خداوند ایشان را به نبوت محمد، ص، گرامی داشته بود. از این رو بسوی کشورهای ایران و روم لشکر کشیدند و سرزمین‌هایی را که خداوند برحسب وعده صدق به آنان ارزانی داشته بود مطالبه کردند و سلطنت را بزور بازستدند و به امور دنیای خود اقدام کردند. در نتیجه دریای پهناوری از رفاه و توانگری بدست آوردند بحدی که سهم یکتن سواره از غنائم در برخی از غزوات سی هزار زر (دینار) یا قریب بدان شده بود و بدین سبب بر ثروتی استیلا یافتند که حد و حصر نداشت ولی ایشان با همه اینها همچنان بر همان زندگی خشونت بار بودند چنانکه عمر جامه خود را از پوست حیوانات وصله میکرد و علی میگفت: ای زرد و سپید (زر و سیم) دیگری را بفریبید. و ابوموسی از خوردن مرغ پرهیز میکرد زیرا خوردن گوشت مرغ در میان عرب بسبب کمیابی آن مرسوم نبود و انواع غربال و پرویزن بکلی در میان عرب یافت نمیشد از این رو که آرد گندم را با سبوس میخوردند ولی در عین حال از لحاظ ثروتی که بدست آورده بودند توانگرترین افراد جهان بشمار میرفتند. مسعودی گوید: در روزگار عثمان صحابه پیامبر املاک و اموال فراوانی بدست آوردند چنانکه روزی که خود عثمان کشته شد در نزد خزانه‌دار او یکصد و پنجاه هزار دینار و یک میلیون درهم موجود بود. و بهای املاک او در وادی القری[3] و حنین[4] و دیگر نواحی دویست هزار[5] دینار بود و شتران و اسبان بسیاری داشت، و هشت یک یکی از متروکات زبیر پس از مرگ او پنجاه هزار دینار بود و او پس از مرگ هزار اسب و هزار کنیز بجای گذاشت، و محصول طلحه از عراق در هر روز هزار دینار و از ناحیه شراة

۱- ترجمه «خنفساء» است که جانوری کثیف و بد بو است، از جعل کوچکتر، پرواز میکند و آنرا سرگین‌گردانک نیز گویند (منتهی الارب).

۲- (بکسر ع- ه) کنه کلان و نوعی از خوردنی است که از خون و پشم در تنگسال سازند (منتهی الارب).

۳- موضعی است نزدیک مدینه که بقهر فتح شد (اقرب الموارد).

۴- (بضم ح- فتح ن) موضعیست میان طائف و مکه (منتهی الارب).

۵- صد هزار (پ).

بیش ازین مبلغ بود، و در اصطبل عبدالرحمن بن عوف هزار اسب و هزار شتر بود و او ده هزار گوسفند داشت و ربع ما ترک او پس از مرگش بالغ بر هشتاد و چهار هزار دینار بود، و زید بن ثابت از شمش زر و سیم مقداری بجای گذاشت که آنها را با تبر میشکستند. و این علاوه بر اموال و املاکی بود که بهای آنها بصد هزار دینار میرسید، و زبیر خانه‌ای در بصره و خانه‌های دیگری در مصر و کوفه و اسکندریه برای خود بنیان نهاده بود و همچنین طلحه خانه‌ای در کوفه بنا کرد و خانه دیگری در مدینه بنیان نهاد و آنرا از گچ و آجر و چوب ساج[1] بساخت و سعد بن ابی وقاص خانه‌ای برای خود در عقیق[2] بنا کرد که سقفی بلند داشت و فضای پهناوری بدان اختصاص داد و بر فراز دیوارهای آن کنگره‌ها بساخت.

و مقداد خانه‌ای برای خویش در مدینه بساخت که از درون و بیرون گچ‌کاری شده بود، و یعلی بن منبه پنجاه هزار دینار و مقداری زمین و آب و جز اینها بجای گذاشت و بهای املاک و ما ترک دیگر او سیصد هزار درهم بود، و این بود پایان سخن مسعودی. پس چنانکه دیدیم اموال و ثروتی که قوم عرب بدست آورده بودند چنانکه می‌بینیم بر این منوال بود و آنها را درین شیوه از لحاظ دینی نمیتوان سرزنش کرد زیرا ثروت ایشان اموال حلالی بود که آنها را بعنوان غنیمت و فیء[3] بدست آورده بودند و در مصرف کردن این ثروتها راه اسراف نمی‌پیمودند، بلکه چنانکه گفتیم در آداب و رسوم زندگی خویش اقتصاد و میانه روی را مراعات میکردند. از این رو داشتن ثروت فراوان برای ایشان مورد نکوهش و بدگویی نبود و اگر بسیاری کسب ثروت دنیا مذموم باشد از آن سبب است که چنانکه اشاره کردیم دارنده آن به اسراف گراید و از حد اعتدال و میانه روی خارج شود ولی در صورتی که توانگران میانه روی را پیشه گیرند و ثروت خویش را در راه حق و امور خیر خرج کنند آن وقت افزایش ثروت و توانگری، ایشان را در شیوه‌های نیکوکاری و حق و اکتساب مراتب آن جهان یاری خواهد کرد. و چون حالت بادیه‌نشینی و سادگی آن قوم رفته رفته پایان یافت و چنانکه گفتیم طبیعت کشورداری که از مقتضیات عصبیت است فراز آمد و قهر و غلبه یافتند، کشورداری ایشان هم در حکم رفاه و آسایش مالی و افزایش ثروت قرار گرفت. یعنی این غلبه و جهانگشایی را در راه باطل بکار نبردند و از مقاصد دیانت و اصول و مذاهب حق و حقیقت گامی فراتر ننهادند و هنگامی که میان علی و معاویه اختلاف و فتنه درگرفت، که بر مقتضای عصبیت پدید آمده بود، روش آنان درین باره نیز متکی بر اصول حق و اجتهاد بود و مبارزه‌ای که با یک دیگر آغاز کرده بودند برای مقصود و غرض دنیوی

۱- نام درخت بسیار عظیمی است که جز در هند نمی روید، چوب آن سیاه و استوار است و در خاک نمی‌پوسد (اقرب الموارد). و صاحب غیاث آرد: این چوب را که از آن کشتی سازند بهندی «سال» گویند و «ساج» معرب آنست.

۲- نام چند موضع است در مدینه و یمامهٔ و تهامهٔ و طائف و نجد و غیره (منتهی الارب).

۳- غنیمت چیزیست که از جنگجویان در حال جنگ بزور بدست آورند و فیء بنا بگفته جرجانی چیزی است که خدای تعالی به پیروان دینش میسپارد از اموال کسانیکه با ایشان در دین مخالفند بدون جنگ و قتال یا از راه جلا یا بمصالحه بر جزیه یا جز آن ولی غنیمت اخص از فیء است و فیء در لغت بر سایه زوال بعد از گشتن آفتاب و هم بر غنیمت و خراج اطلاق میشود (تعریفات) و (اقرب الموارد) و (منتهی الارب).

یا برگزیدن باطل یا کینه‌وری نبود چنانکه گاهی ممکن است کسی بغلط چنین توهمی کند و ملحدی هم بدان بگراید.

بلکه آنها یعنی علی و معاویه از روی اجتهاد در راه حق اختلاف پیدا کردند و نظر یکی با دیگری مخالف بیرون آمد و در نتیجه به جنگ و کشتار دست یازیدند. هر چند علی بر حق بود، ولی معاویه هم در این باره قصد باطل نداشت[۱] بلکه او آهنگ حق کرد ولی در اصابت بحق خطا کرد و همه در مقاصدی که داشتند بر حق بودند. آنگاه طبیعت و خاصیت کشورداری اقتضای فرمانروایی مطلق میکرد و ناچار باید فرد واحدی زمام حکومت را در دست میگرفت و ممکن نبود معاویه این مقام را از خود و طایفه‌اش رد کند چه این وضع از امور طبیعی بشمار میرفت و خاصیت و طبیعت عصبیت او را بدان سوق میداد، و خاندان امویان این جامه را بر او پوشاندند و هرکه از پیروان ایشان در اقتفای از حق بر طریقه معاویه نمی‌بود[۲] دیگر افراد قبیله بمخالفت با او برمیخاستند و در این راه جانفشانی می‌کردند و اگر معاویه ایشان را بجز این طریقه وادار کرد و با آنان در حکومت مطلقه و خودکامگی بمخالفت بر میخاست بی‌گمان بجای وحدت کلمه و یکرایی که از مهمترین امور بشمار میرفت بنفاق و تشتت آرا دچار میشد[۳]، در صورتی که حفظ یگانگی و اتحاد در نظر او با اهمیت‌تر از امری بود که در پی آن چندان مخالفتی وجود نداشت.

عمر بن عبدالعزیز، رض، وقتی قاسم[۴] بن محمدبن ابی بکر را می‌دید می‌گفت «اگر توانایی میداشتم امر خلافت را به وی میسپردم» و اگر وادار می‌شد به اینکه وی را به جانشینی تعیین کند، این کار را انجام می‌داد، ولی عمر از خاندان امویان میترسید که بعلت آنچه یاد کردیم حل و عقد امور بدست ایشان بود و بنابراین معاویه نمیتوانسته است امر خلافت را از آن خاندان بازگیرد و بدیگری منتقل کند تا مبادا اختلاف و جدایی روی دهد. و برانگیخته شدن وی به همه اینها دلبستگی به هدفهای پادشاهی است که لازمه عصبیت میباشد و بنابراین هرگاه قومی بپادشاهی و کشورداری نایل آید و فرض کنیم که یک تن از آن قوم آنرا بخود

۱- ملتهای بسیاری که به اصول اسلام ایمان کامل داشتند و به هیچ رو نه میتوان عقیده ایشان را «توهم» دانست و نه آنان را متمایل به «الحاد» شمرد بدین حقیقت متوجه شدند که دشمنی معاویه با خاندان علی علیه السلام جز ریاست و جاه‌طلبی و جلال دنیوی مبنای دیگری نداشته است حتی مردم بی‌طرف و اروپائیان نیز این حقیقت را تصدیق کرده‌اند چنانکه دسلان مترجم همین کتاب به فرانسه در اینجا ساکت ننشسته و در حاشیه ص ۴۱۸ ج ۱ این نظر ابن خلدون را به عقاید اهل تسنن نسبت میدهد و میگوید «آیا در گفته‌های خود ابن خلدون اعتراف ضمنی نیست که معاویه در دشمنی با علی مردی نامجو و جاه طلب بوده و اسلام را به حکومت آریستوکراسی سوق میداده است؟» منتها چون اساس نظریه «عصبیت» ابن خلدون متکی بر حکومت اشرافیت است وی روش معاویه را بهتر پسندیده و حق را فدای نظریه خود کرده است.

۲- در «ینی» چنین است: و خاندان امویان و گروهی از پیروان ایشان که در پیروی از حق بر طریقه معاویه نبودند برای آن شعار می‌دادند و آنان را به نبرد ...

۳- «لوقوع» در چاپهای مصر و بیروت غلط و صحیح: (لوقع) است مطابق نسخه «ینی».

۴- در چاپ (پ) بغلط «بالقاسم» است.

اختصاص دهد و خودکامگی پیش گیرد و حاکم مطلق شود و آنرا در شیوه‌ها و طرق حق بکـار بـرد، چنـین پادشاهی را نمیتوان نکوهش کرد و عمل او را ناستوده شمرد، چنانکه سلیمان و پـدرش داود، ص، برحسـب مقتضیات طبیعت و خاصیت پادشاهی که ایجاب میکند پادشاه در مرحله خاصی بفرمانروایی مطلق برسد، در کشور بنی اسرائیل سلطنت مطلقه تشکیل دادند و همچنانکه میدانیم مقام نبوت هم داشتند و طریق حق را می‌پیمودند. همچنین معاویه یزید را بجانشینی خود برگزید تا مبـادا نفـاق و پراکنـدگی روی دهـد و رشـته یگانگی و اتحاد ملت اسلام از هم بگسلد، چه خاندان امویان بفرمانروایی دیگری جز افراد خاندان خود تن در نمیدادند چنانکه اگر معاویه دیگری را بجز یزید تعیین می‌کرد با وی بسـتیز و مخالفـت بـر مـی‌خاسـتند در حالی که گمان آنان به یزید صالح بود و هیچکس در این باره شک نداشت و معاویه هم جز ایـن گمـانی بـه یزید نداشت او یزید را به جانشینی خود تعیین نکرد در حالی که معتقد باشد وی فاسق است، زینهار! هرگـز درباره معاویه نمیتوان چنین اندیشه‌ای بخود راه داد. همچنین مروان بن حکم و پسرش نیز هر چند پادشـاه بوده‌اند ولی در پادشاهی و کشورداری بر شیوه هوسرانان و ستمکاران نبوده‌انـد، بلکـه ایشـان در جسـتن راه راست و پیروی از طریق حق منتهای کوشش خود را مبذول میداشته‌اند و بجز در برخی از موارد ضـروری و الزامی، از قبیل بیم نفاق و اختلاف کلمه، ازین روش منحرف نمیشده‌اند چه حفظ یگانگی و وحـدت در نظـر ایشان از هر مقصدی مهمتر بشمار میرفته است و گواه بر این امر طرز رفتار آنان در اقتدا و پیروی (از اصـول شرع) و فضایلی است که سلف از احوال ایشان داشـتند، چنانکـه مالـک در الموطـأ بطـرز رفتـار عبـدالملک استدلال کرده است.

و اما مروان کسی بود که در زمره طبقه اول تابعان شمرده میشد و عدالت تابعان معروف است. سـپس به ترتیب پادشاهی به فرزندان عبدالملک رسید و همه آنان در دیانت بر همان پایـه و مقـام پـدران خـویش بودند. آنگاه نوبت خلافت بعمربن عبدالعزیز رسید که در وسط این سلسله قرار گرفته بود (یعنـی هفـت تـن پیش از او از خاندان امویان خلافت کرده بودند و شش تن پس از وی بخلافت رسیدند) و او منتهای کوشش خود را مبذول داشت تا از طریقه خلفای چهارگانه و صحابه پیامبر پیروی کند و در تبعیت از آنان به هیچ رو مسامحه روا نداشت. از آن پس اخلاف آنان فرمانروایی کردنـد و طبیعـت پادشـاهی را در اغـراض و مقاصـد دنیوی خویش بکار بردند و روش و رفتاری را که سلف ایشان بر آن بودند همچون: تحـری[1] اعتـدال و میانـه روی در آن و اعتماد و تکیه کردن بر حق در شیوه‌های آن، از یاد بردند و این طرز رفتار سبب شد که مـردم را به سرزنش کردن کردارهای آنان فراخواند و بقصد انتزاع ملک از ایشان بدعوت عباسـیان پرداختنـد و امـر «خلافت» را به مـردان آن قـوم سـپردند. و آنـان در دادگـری در پایگـاهی بودنـد (کـه مـی‌دانـیم) و آنچـه می‌توانستند پادشاهی را در راهها و شیوه‌های حق می‌راندند تا نوبت به فرزندان رشـید (هـارون) از پـس وی رسید که در میان آنان نیکوکار و بدکار هر دو یافت می‌شد سپس امر (خلافت) به پسران آنها رسـید و آنـان

۱- تحری به معنی جستن چیزی است که در بکار بستن به ظن غالب شایسته‌تر باشد یا طلبیدن شایسته‌تر یکی از دو امر.

پادشاهی و ناز و نعمت را به حد اعلا رسانیدند و در کار دنیا و باطل آن فرو رفتند و دین را پشت سر گذاشتند و فرو نهادند تا آنجا که ایزد پیکار با ایشان و بازستدن فرمانروایی را از دست قوم عرب یکسره اعلام فرمود و قدرت فرمانروایی را بجز ایشان ارزانی داشت. و خدا مقدار ذره‌ای ستم نمی‌کند[۱] و هر آنکه در سیرتهای این خلفا و شاهان و اختلاف ایشان در تحری حق از باطل بیندیشد، بدرستی آنچه ما گفتیم پی می‌برد و مسعودی همانند این موضوع را در احوال امویان از ابوجعفر منصور حکایت کرده است:

هنگامی که عمویان ابوجعفر حضور داشته و از امویان نام برده‌اند وی گفته است: اما عبدالملک جباری بود که در کردارهای خود هیچ باک نداشت. و اما سلیمان، همه هم او بطن و فرجش بود. و اما عمر مرد یک چشمی در میان کوران بود و مرد «بزرگ» آن قوم هشام بود. گفت: امویان همچنان قدرت و سلطنتی را که برای آنان بنیان گذاری شده بود نگهبانی و محافظت می‌کردند و آنچه را که ایزد از (مواهب) فرمانروایی به آنان بخشیده بود حفظ می‌نمودند و با این همه بکارهای بزرگ و مراتب بلند همت گماشته و امور خرد و پست را فرو گذاشته بودند تا روزگاری که نوبت خلافت بفرزندان هوسباز ایشان رسید که در ناز و نعمت غرق شده بودند. اینها هیچ قصدی جز کامرانی و شهوت‌پرستی و فرو رفتن در لذات و نافرمانی نسبت بخدا نداشتند و بی‌خبر از استدراج خدا و غافل از مکر او[۲] (می‌زیستند) و حفظ مقام خلافت را فرو گذاشته بودند و پایگاه ریاست را سبک میشمردند و در سیاست کشورداری زبونی و سستی نشان میدادند. از این رو خداوند ارجمندی و بزرگی را از آنان بازگرفت و جامه خواری بر ایشان پوشانید و آنان را از نعمت محروم ساخت.

آنگاه ابوجعفر، عبدالله بن مروان[۳] (آخرین خلیفه امویان) را فراخواند و او داستان ملاقات خویش را با پادشاه نوبه، هنگامی که از بیم عباسیان بکشور او پناه برده بود[۴]، بدینسان حکایت کرد: مدتی به انتظار ایستادم آنگاه پادشاه آن کشور نزد من آمد و بر روی زمین نشست، در حالیکه برای من فرشهای گرانبهایی گسترده شده بود. پرسیدم چرا بر روی فرشهای من ننشستی؟ گفت من پادشاهم و سزاست که هر پادشاهی در برابر عظمت خدا، که او را بدین پایه برافراشته است، فروتنی کند. آنگاه بمن گفت چرا شما باده مینوشید با آنکه بر حسب کتاب شما میگساری حرام شده است؟ گفتم بندگان و خدمتگزاران ما بدین عمل اقدام ورزیده‌اند. پرسید چرا چارپایان خود را از میان کشتزارها میرانید در صورتی که فساد و خرابکاری بموجب کتابتان بر شما حرام است؟ گفتم این کار را بندگان و خدمتگزاران ما از روی جهل مرتکب میشوند. پرسید:

۱- اشاره به: إِنَّ اللهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ ۴: ۴۰.

۲- اشاره به آیات: سَنَسْتَدْرِجُهُمْ من حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ، وَ أُمْلِی لَهُمْ إِنَّ کَیْدِی مَتِینٌ ۷: ۱۸۲- ۱۸۳. و آیه ۴۴ و ۴۵ سوره القلم. و بهمین سبب عمر بن خطاب گفت: اللهم اعوذ بک ان اکون مستدرجا. و رجوع به اقرب الموارد ذیل «درج» و تعریفات جرجانی شود.

۳- در نسخه‌های خطی تونسی و برخی از نسخ فاسی چنین است. لیکن در برخی از نسخ فاس عبدالملک است و گمان میکنم تصحیف باشد. (نصر هورینی).

۴- در چاپهای مصر چنین است: هنگامی که در روزگار سفاح بکشور او پناه برد.

پس چرا دیبا و جامه‌های زر و حریر می‌پوشید با آنکه بموجب کتابتان بر شما حرام است؟ در پاسخ گفتم که پادشاهی از دست برون رفت و ما از گروهی عجم (غیر عرب) یاری خواستیم و آنها اینگونه جامه‌ها را بر خلاف میل ما می‌پوشیدند.

آنگاه پادشاه نوبه سرش را پایین انداخت و با دستش بر روی زمین خطوطی میکشید[1] و با خود میگفت بندگان و خدمتگزاران ما! و بیگانگانی که به دین ما گرویده‌اند! سپس سرش را بلند کرد و به من نگریست پس گفت: چنانکه گفتی نیست، بلکه شما قومی هستید که آنچه را خدا بر شما حرام فرموده است حلال کرده‌اید و مرتکب اعمالی شدید که شما را از آنها نهی کرده‌اند و در کشورهایی که بتصرف آوردید بستمگری پرداختید، از این رو خداوند بسبب گناهانتان ارجمندی را از شما بازگرفت و جامه ذلت بر شما پوشانید و انتقام خدا درباره شما هنوز پایان نیافته است و من بیم آن دارم در همین هنگامی که در کشور من هستید عذاب خدا بر شما نازل گردد و بخاطر شما آن عذاب دامنگیر منهم بشود. البته مهمانی بیش از سه روز نیست، هرگونه زاد و توشه‌ای که بدان نیازمندی برگیر و از سرزمین من بیرون رو.

منصور ازین داستان در شگفت شد و سر بجیب تفکر فرو برد.

از آنچه گذشت معلوم گردید که چگونه خلافت بپادشاهی تبدیل یافت و دریافتیم که امر (حاکمیت) در آغاز کار همان خلافت بود و حاکم و رادع هر فردی در آن دوران از ضمیر خود او بر میخاست و آن دین بود که آنرا بر امور دنیوی خویش ترجیح میدادند، هر چند به هلاک یکی از آنان بخاطر عموم منجر می‌شد. برای نمونه عثمان را مثال می آوریم که چون در خانه خود محاصره شد حسن و حسین، ع، و عبدالله بن عمر و ابن جعفر و امثال ایشان نزد وی آمدند بقصد[2] اینکه از وی دفاع کنند لیکن او امتناع ورزید و آنها را از کشیدن شمشیر در میان مسلمانان منع کرد از بیم اینکه مبادا اختلاف و تفرقه روی دهد و برای حفظ الفتی که (وحدت) کلمه بدان حفظ می‌شد، هرچند منجر بهلاک او می‌گشت.

و علی، ع، را در نظر می آوریم که در آغاز خلافت مغیره به وی اشاره کرد که زبیر و معاویه و طلحه را بر مناصبی که دارند ابقا کند تا مردم بر بیعت وی اجتماع کنند و اتفاق کلمه و اتحاد حفظ شود، آنگاه (پس از بیعت) هر چه میخواهد بکند و این از سیاست پادشاهی بود. لیکن علی، ع، امتناع ورزید برای فرار از تزویر و زراندودی که منافی اسلام است. مغیره بامداد پگاه نزد علی آمد و گفت دیروز مطلبی را بعنوان مشورت با تو در میان نهادم ولی سپس درباره آن تجدید نظر کردم و دریافتم که نظر من مبتنی بر حق و خیر خواهی نبوده است و حق در همانست که تو اندیشیده‌ای. علی، ع، گفت: نه بخدا بلکه میدانم که تو دیروز مرا پندی خیرخواهانه دادی و امروز مرا بر خلاف آنچه در دل داری پند میدهی، ولی دفاع و حمایت[3] از حقیقت مرا از

۱- «ینکث» در (ک) و (ا) (پ). ولی صحیح «ینکت» است.

۲- بریدن بجای: بریدون در چاپ (ا) غلط است.

۳- زایدالحق در چاپهای مصر و بیروت غلط و ذایدالحق در «ینی» درست است و احتمال هم می‌رود «رایدحق» باشد.

مشورت و خیرخواهی تو بازداشت. احوال آن بزرگان چنین بوده است که بخاطر اصلاح دین دنیا را از دست میداده‌اند، ولی ما:

«دنیای خویش را بپاره کردن دین‌مان وصله می‌کنیم،

پس نه دین‌مان باقی می‌ماند و نه آنچه را که وصله می‌کنیم»[۱].

بنابراین روشن شد که چگونه امر خلافت بپادشاهی تبدیل یافت ولی معانی خلافت از قبیل تحری دین و شیوه‌های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن بحال خود باقی ماند و هیچگونه تغییری در آن راه نیافت، جز حاکم و رادع که نخست دین بود آنگاه به عصبیت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه و مروان و پسرش عبدالملک و آغاز خلافت عباسیان تا روزگار رشید و بعضی از فرزندان او بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت بکلی از میان رفت و بجز اسمی از آنها باقی نماند و خلافت بکلی بسلطنت محض تبدیل یافت و طبیعت قدرت‌طلبی و جهانگشایی بمرحله نهایی آن رسید و در هدفهای مخصوص به آن طبیعت از قبیل بسط تسلط و فرو رفتن در شهوات و لذات بکار رفت و وضع حاکمیت فرزندان عبدالملک[۲] و هم فرزندان رشید از خاندان عباسیان[۳] و کسانی از آن خاندان که پس از آنان بخلافت رسیدند بر این شیوه بود و فقط نام خلافت در میان ایشان بعلت بقای عصبیت عرب بجای مانده بود و دو مرحله خلافت و پادشاهی بیکدیگر مشتبه میشدند. آنگاه رسم خلافت بسبب از میان رفتن عصبیت و نابود شدن نژاد عرب و پراکندگی آداب و رسوم عرب برافتاد و خلافت درست بصورت سلطنت مطلقه درآمد. چنانکه وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آنها تنها از لحاظ تبرک و میمنت بطاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند. ولی امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن بخود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را از آن بهره‌ای نبود. وضع پادشاهان زناته مغرب مانند صنهاجه در برابر خلفای عبیدیان (فاطمیان) و مغراوه و بنی یفرن با خلفای بنی امیه اندلس و عبیدیان قیروان نیز بر همین منوال بود.

پس آشکار شد که خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، آنگاه معانی و مقاصد آنها بیکدیگر مشتبه میشد و با هم در می آمیخت. سپس هنگامی که عصبیت پادشاهی از عصبیت خلافت تفکیک شد بسلطنت مطلقه تبدیل گردید. و خدا اندازه گیرنده شب و روز است[۴] و اوست یگانه قهر کننده[۵].

۱- ترجمه این بیت است که جاحظ آن را در المحاسن و الاضداد در باب مذمت دنیا بدینسان آورده است. و ابراهیم بن ادهم این شعر را انشاد می‌کرد: نرقع دنیانا بتمزیق دیننا فلا دیننا یبقی و لا ما نرقع.

۲- در «ینی» خلف عبدالملک.

۳- در «ینی»: و پس از معتصم و متوکل.

۴- اشاره به آیه: وَ اللهُ یُقَدِّرُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰.

۵- اشاره به آیه: هُوَ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ ۳۹: ۴. این آیه در چاپ (پ) و «ینی» نیست.

فصل بیست و نهم

در معنی بیعت[1] (عهد و پیمان)

باید دانست که بیعت عبارت از پیمان بستن به فرمانبری و طاعت است بیعت کننده با امیر خویش پیمان می‌بست که در امور مربوط بخود و مسلمانان تسلیم نظر وی باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی را که برعهده وی میگذارد و وی را به انجام دادن آنها مکلف میسازد اطاعت کند، خواه آن تکالیف بدلخواه او باشد و خواه مخالف میلش. و چنین مرسوم بود که هرگاه با امیر بیعت میکردند و بر آن پیمان می‌بستند، دست خود را بمنظور استواری و تأکید پیمان در دست امیر میگذاشتند و چون این شیوه بعمل فروشنده و خریدار شبیه بوده است آنرا «بیعت» نامیده‌اند که مصدر «باع» (خرید- فروخت) میباشد و مصافحه کردن با دستها بیعت شده است، و مفهوم آن در عرف لغت و تداول شرع همین است.

و در حدیث بیعت پیامبر، ع در شب عقبه[2] و نزدیک درخت[3]، و هرجا این لفظ بکار رود مراد همین معنی است و بیعت خلفا و سوگندهای بیعت نیز از همین معنی است زیرا خلفا طلب میکردند که در پیمانها باید مردم سوگند وفاداری یاد کنند و بطور جامع همه سوگندها را در این باره اجرا میکردند و این جامعیت سوگندها را سوگندهای بیعت نامیده‌اند و اغلب اکراه در بیعت‌ها راه میبافت و بهمین سبب وقتی مالک، رض، فتوی داد که قسمی که از روی اکراه است باطل است حکام و والیان مخالفت کردند و آنرا قدح در سوگندهای بیعت یافتند و واقعه «محنت»[4] امام، رض، روی داد.

و اما بیعتی که درین روزگار مشهور است عبارت از نوعی درودگویی و ستایشگری است که نسبت به پادشاهان ساسانی متداول بوده است از قبیل بوسیدن زمین یا دست یا پا یا دامن. و این نوع ستایشگری (ساسانی) بمجاز بر بیعتی اطلاق شده است که مخصوص عهد و پیمان بفرمانبری خلیفه است، زیرا این خضوع و فروتنی در درودگویی و مراعات آداب و رسوم از لوازم و توابع فرمانبری است و چنان در معنی بیعت شیوع یافته است که بمنزله یک حقیقت عرفی شده است و جانشین مصافحه یا دست دادن بمردم گردیده است که اصل و حقیقت بیعت میباشد. زیرا در مصافحه برای هر کس نوعی تنزل و فروتنی است که با مقام

۱- بیعت را بفتح «ب» باید خواند زیرا بیعت (بکسر ب) بمعنی معبد نصاری است (حاشیه نصر هورینی).

۲- بیعت عقبهٔ معروفست چنانکه در عقبه نخستین دوازده کس بیعت کردند و در سال دوم هفتاد کس و حدیث آن اینست: لقد شهدت لیلهٔ العقبهٔ و ما احب بدرا بدلها لان هذه البیعهٔ کانت اول الاسلام (منتهی الارب)، و رجوع به فهرست سیرهٔ ابن هشام جلد دوم شود.

۳- اشاره به: إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ۴۸: ۱۸. و رجوع به حبیب السیر شرح حال حضرت رسول، ص، شود.

۴- آزمایش عقاید را که در دوره خلفای عباسی درباره مخلوق بودن قرآن معمول شده بود «محنهٔ» میگفتند، چنانکه امام احمد بن حنبل را عمال خلیفه بر حسب فتوای احمد بن ابی دواد سی و هشت تازیانه زدند. همچنین امام مالک پیشوای مالکیان را نیز تازیانه زدند و بازوی وی بشکست. رجوع به خاندان نوبختی تألیف مرحوم اقبال ص ۴۲- ۴۶ شود.

ریاست و محافظت منصب پادشاهی منافات دارد[1] ولی رسم دست دادن و بیعت سابق هنوز هم در میان بعضی از پادشاهان و شاهزادگانی که بر خوی تواضع و فروتنی میباشند معمولست و با خواص و رعایای خویش از مشاهیر دینداران این رسم را مجری میدارند. پس لازمست معنی بیعت را در عرف دریابیم چه بی‌گمان باید انسان اینگونه آداب را بداند تا در مواقع لزوم بتواند حقوق سلطان و امام خویش را ادا کند و اعمال او بیهوده و عبث نباشد. و باید در رفتار خویش با پادشاهان اینگونه رسوم را در نظر گرفت، و خدا توانای غالب است[2].

فصل سی‌ام

در ولایت عهد

در فصول پیش درباره امامت و توافق آن با اصول شرع گفتگو کردیم. از این رو که مصلحت در آن است و البته حقیقت امامت برای اینست که امام در مصالح دین و دنیای مردم درنگرد، چه او ولی و امین آنان است و چون در دوران زندگی خویش مصالح ایشان را مورد توجه قرار میدهد لازم می آید که پس از مرگ هم بحال ایشان درنگرد و پس از خود کسی را برای ایشان تعیین کند همچنانکه خود او عهده‌دار امور مردم بود، کسی که به وی در امر امامت اعتماد و وثوق داشته باشند همچنانکه به رأی و نظر وی اعتماد داشتند. و بکار بستن و انعقاد امر ولایت عهد در شرع به اجماع[3] امت معلوم شده است زیرا در عهد ابوبکر، رض، برای عمر ولایت عهد در محضر گروهی از صحابه بوقوع پیوست و آنها عهد ابوبکر را بکار بستند و طاعت از عمر را بر خود واجب شمردند.

و همچنین است عهد عمر، رض، در شوری در نزد شش تن از بقیه ده تن (عشره مبشرۀ)[4] تا خلافت را پس از وی بشخص شایسته‌ای واگذار کنند و برای مسلمانان خلیفه‌ای برگزینند. وظیفه مزبور را یکی بدیگری واگذار کرد تا سرانجام این کار بر عهده عبدالرحمن بن عوف محول شد و وی اجتهاد و بررسی کامل کرد و با مسلمانان بمناظره و بحث پرداخت و دریافت که مسلمانان همه بر عثمان و علی متفق و همرای‌اند پس وی عثمان را برای بیعت بر این امر برگزید زیرا عثمان با عبدالرحمن ابن عوف درباره لزوم اقتدای به شیخین در هر امری که در برابر اجتهاد وی پدید آید موافقت داشت. پس امر خلافت عثمان بدین سان محرز شد و با وی پیمان بستند و همه گروه مشورت کنندگان صحابه در شورای نخست و دوم حاضر بودند و

۱- در (ا) چنین است: مگر بندرت بعضی از شاهانی که قصد تواضع دارند.

۲- وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ ۴۲: ۱۹.

۳- در لغت بمعنی عزم و اتفاق است و در اصطلاح اتفاق مجتهدان امت محمد، ص، در یک عصر بر امری دینی است (تعریفات جرجانی).

۴- عشره مبشرۀ عبارت بودند از: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، طلحۀ، زبیر، سعد بن ابی وقاص، سعید بن زید، ابوعبیدۀ بن الجراح و عبدالرحمن بن عوف.

هیچکس از آنها آن را انکار نکرد و این واقعه نشان میدهد که همه صحابه بر صحت آن عهد متفق و همـرای بوده و به مشروعیت آن آگاهی داشته‌اند و چنانکه معلوم است اجماع حجت بشمار میرود.

و اگر امام پدر یا پسرش را به ولی عهدی برگزیند نمیتوان به وی تهمت بست زیرا وی در حیات خـود مصون است که به کار مسلمانان درنگرد پس اولی آن است که پس از مرگ هم در این باره فرجام ناسازگاری را بر دوش نکشد. ولی این نظر مخالف عقیده کسانی است که در جانشین کـردن پـدر و فرزنـد هـر دو او را متهم میسازند یا نظریه گروهی که تنها درباره ولیعهدی پسر به وی تهمت می‌بندند و با جانشین کردن پـدر مخالفتی ندارند، لیکن برخلاف این نظریه باید گفت که امـام بطـور مطلـق در تعیـین جانشـین خـود دور از تهمت و شک و گمان است بخصوص وقتی موجبی وجـود داشـته باشـد کـه در آن ایثـار مصـلحت یـا بـیم مفسده‌ای باشد آن وقت تهمت در این باره بکلی منتفی میشود چنانکه معاویه درباره ولیعهد ساختن پسرش یزید مصلحت را در نظر گرفت، چه عمل معاویه هرچند با موافقت مردم انجام یافت و همین توافق برای امـر ولایت‌عهد حجتی است، ولی آنچه معاویه را به برگزیدن پسرش یزید برای ولایت عهد برانگیخت و دیگری را در نظر نگرفت بی‌شک مراعات مصلحت در اجتماع مردم و هم آهنگ ساختن تمایلات ایشان بود زیـرا اهـل حل و عقد که درین هنگام از خاندان امویان بشمار میرفتند همه بر ولایت عهد یزید همرأی و متفق بودند و بخلافت دیگری جز از یزید تن در نمیدادند در حالیکه آنان دسته برگزیده قریش و تمام پیروان مذهب بودند و از میان ملت اسلام یا عرب خداوندان غلبه و جهانگشایی بشمار می‌رفتند. از این رو معاویه یزید را بر دیگـر کسانی که گمان می‌کرد از وی برتر و شایسته‌ترند ترجیح داد و از فاضـل عـدول کـرد و مفضـول را برگزیـد بسبب آنکه به اتفاق و همرایی و متحد بودن تمایلات و آرزوهای مردم بسـیار شـیفته بـود و میدانسـت کـه وحدت کلمه در نزد شارع از اینگونه امور مهمتر است. و هر چند بمعاویه جز این هـم گمـان نمیرفـت[۱]، چـه عدالت او و درک صحبت رسول، ص، مانع از روشی جز این بود و حضور داشتن اکابر صـحابه هنگـام تعیـین ولایت عهد و سکوت آنان در این باره دلیل بر منتفی شدن هر گونه شک و تردید در او است چه آنان کسانی نبودند که در راه حق سازشکاری و نرمی نشان دهند و معاویه هم از کسانی نبود که در قبـول حـق حمیـت مانع او شود[۲] زیرا آنان همه مقامی والاتر از آن داشتند که در باره ایشان بتوان اینگونه تصورات کرد و عدالت آنان مانع از آن بود.

و امتناع عبدالله بن عمر را از این امر باید بر پرهیزگاری او حمل کرد که از دخالت در هر یـک از ایـن امور، چه مباح و چه محظور، اجتناب میورزید چنانکه او بدین شیوه و رفتار معروف بود.

۱- در «ینی» چنین است: و جز این به معاویه گمان نمی‌رود.

۲- اشاره به: أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ ۲: ۲۰۶.

و در مخالفت با پیمان ولایت عهدی یزید که اکثریت بر آن متفق و همرأی بودند کسی بجز ابن الزبیر و مخالفان نادری که معروف است باقی نماند.[1] گذشته از این نظیر این پیش آمد که خلفا فرزندان خویش را بجانشینی برگزینند پس از معاویه هم روی داده است و خلفایی که در تحری حق بودند و بدان عمل میکردند مانند عبدالملک و سلیمان از خاندان امویان و سفاح و منصور و مهدی و رشید از عباسیان و امثال ایشان از کسانی که عدالت و حسن رأی و توجه ایشان به مسلمانان محرز شده بود نیز فرزندان خود را بولایت عهد برگزیده‌اند و نمیتوان آنان را عیبجویی کرد که چرا از سنن و شیوه‌های خلفای چهارگانه خارج شده و پسران و برادران خود را بولایت عهد برگزیده‌اند. زیرا شأن ایشان بجز شأن آنان است، چه آنها در روزگاری خلافت میکردند که هنوز طبیعت و خاصیت کشورداری پدید نیامده و رادع و حاکم بر مردم عواطف دینی بود و هر فردی در وجود خود حاکمی وجدانی و دینی داشت که او را از ارتکاب اعمال خلاف دین منع میکرد. از این رو خلفای مزبور کسانی را بجانشینی خود تعیین میکردند که فقط از لحاظ دینی مورد قبول و رضای عموم باشد و چنین کسی را بر دیگر افراد ترجیح میدادند و کسانی را که درصدد رسیدن بدین پایه بر می آمدند بهمان رادع و وجدان دینی‌شان تسلیم میکردند.

ولی پس از خلفای چهارگانه و از آغاز خلافت معاویه عصبیت بنهایت مرحله خود که پادشاهی و کشورداری است رسیده و رادع و حاکم دینی ضعیف شده بود و نیاز به حاکم و رادعی داشتند که از طریق پادشاهی و عصبیت بر آنان مسلط شود. از این رو اگر کسی را بولایت عهد بر میگزیدند که عصبیت قومی آنان را راضی نمیکرد عصبیت آن را رد می‌کرد و امر ولایت عهدی وی بسرعت از هم می‌گسیخت و در میان جماعت و امت اختلاف و جدایی روی میداد. مردی از علی رضی الله عنه پرسید: چرا مسلمانان درباره خلافت تو اختلاف کردند ولی نسبت به ابوبکر و عمر خلافی روی نداد؟ فرمود: «زیرا ابوبکر و عمر بر کسانی چون من حکومت میکردند و من امروز بر امثال تو حاکمیت دارم». و این گفتار اشاره به رادع و حاکم وجدانی و دینی است. گذشته از این مگر داستان مأمون را نشنیده‌ای که چون علی بن موسی بن جعفر صادق را بولایت عهد برگزید و او را رضا موسوم کرد چگونه عباسیان این عمل او را انکار کردند و به نقض بیعت با وی پرداختند و با عموی مأمون، ابراهیم بن مهدی، بیعت کردند و آن همه هرج و مرج و اختلاف و راهزنیها روی داد و انقلابات پدید آمد و انقلابگران و خروج کنندگان بسیاری آشکار شدند و چیزی نمانده بود که حکومت او واژگون شود تا آنکه مأمون بسرعت از خراسان به بغداد آمد و امر خلافت آنان را به معاهد آن بازگرداند. بنابراین در امر برگزیدن ولی عهد در نظر گرفتن آراء و تمایلات قومی ضروری و اجتناب ناپذیر است، زیرا مقتضیات عصرهای گوناگون نسبت به وقایع مختلفی که در آنها روی میدهد و قبایل و عصبیت‌هایی که در آنها پدید می آیند متفاوتست و همچنین نسبت بمصالح گوناگون نیز فرق میکند و برای هر یک از آنها حکم

۱- اگر ابن خلدون دچار نظریه «عصبیت» نمی‌بود دچار تعصب، نمی‌شد و مخالفان بزرگی همچون: حسین بن علی و عبدالرحمن بن ابی بکر و دیگران را (نادر) یاد نمی‌کرد.

خاصی است از لطف خداوند به بندگانش. ولی اگر مقصود از تعیین ولیعهد حفظ وراثت مقام امامت باشد که به ارث بپسران ایشان برسد. چنین منظوری با مقاصد دینی موافقت ندارد، زیرا خلافت و امامت امریست از جانب خدا که آنرا به هر یک از بندگان خود بخواهد اختصاص میدهد و سزاست که تا حد امکان در ولایت عهد حسن نیت باشد از بیم عبث و باطل شدن مناصب دینی. و پادشاهی مخصوص خداست آنرا به هر که بخواهد می‌بخشد[۱]. و در ضمن این گفتار بمسائلی برخوردیم که ناچاریم حقیقت آنها را بیان کنیم. نخست آنکه یزید در روزگار خلافت خود بفسق دست یازیده است ولی مبادا هرگز گمان بری که معاویه، رض، ازین رفتار وی آگاه بوده است چه او عادلتر و افضل از آنست که چنین تصوری درباره وی روا داریم بلکه معاویه در ایام حیات خود یزید را از شنیدن غنا (موسیقی) سرزنش مینمود و وی را از آن نهی میکرد و حال آنکه چنین خطا و عیبی نسبت به اعمال فسق و فجور کوچکتر از آنست با آنکه عقاید و فتاوی علما درباره غنا یکسان نبود و در آن اختلاف نظر داشتند. و چون یزید مرتکب فسق و فجور شد در آن موقع صحابه نسبت بوضع او اختلاف نظر پیدا کردند، از آن جمله دسته‌ای از آنان بقیام بر ضد او معتقد بودند و بهمین سبب بیعتش را نقض کردند مانند حسین، ع، و عبدالله بن زبیر، رض،[۲] و کسانی که از آنان پیروی کردند. و گروه دیگری از صحابه از اینگونه مخالفتها امتناع ورزیدند چه نتیجه آنرا برانگیختن فتنه و آشوب و فزونی خونریزی می‌دانستند و در عین حال خود را از مقاومت در برابر یزید عاجز میدیدند زیرا شوکت و تسلط وی در آن روزگار نیروی قبیله‌ای خاندان امویان بشمار می‌رفت و جمهور اهل حل و عقد امور از خاندان قریش بودند و کلیه عصبیت مضر از آنها پیروی میکردند و بنابراین بزرگترین شوکت و قدرت بشمار میرفت و کسی را تاب مقاومت با چنین قدرتی نبود و بهمین علت از مخالفت با وی خودداری ورزیدند و به دعا کردن پرداختند تا مگر خدا وی را هدایت کند و از شرش رهایی یابند. حال اکثریت مسلمانان برین منوال بود و همه آنها مجتهد بودند[۳] و نباید روش هیچیک از دو گروه را انکار کرد زیرا آنها مقاصدی نیک داشتند و در راه خیر گام برمیداشتند و تحری آنان از حق و حقیقت معروفست، و خدای ما را بر اقتدا و پیروی از آنان توفیق بخشد.

موضوع دوم کار جانشینی پیغمبر، ص، و ادعای شیعیان است که میگویند پیامبر وصیت کرده است علی، رض، جانشین وی باشد در صورتی که صحت این امر محرز نشده و هیچیک از ائمه اخبار آنرا نقل

۱- اشاره به آیه: وَ اللهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ من یَشاءُ ۲: ۲۴۷.

۲- حسین بن علی (ع) و ابن زبیر که بگفته خود ابن خلدون از آغاز با یزید بیعت نکردند!؟

۳- بنا به عقاید اهل تسنن.

نکرده است و آنچه در صحیح آمده که پیامبر دوات و کاغذ خواست تا وصیت خود را بنویسد و عمر از این کار منع کرد خود دلیل واضحی است بر اینکه وصیتی روی نداده است[۱].

همچنین گفتار عمر، رض، هنگامی که مورد سوء قصد واقع گردید[۲] و از وی پرسیدند تا جانشینی برای خود برگزینند بر همین امر دلالت میکند که گفت: اگر جانشینی تعیین کنم، همانا کسی که از من بهتر است جانشین تعیین کرد (مقصودش ابوبکر است) و اگر این امر را فرو گذارم کسی که از من بهتر است آن را فرو گذاشته است. یعنی پیامبر، ص، جانشین تعیین نکرد[۳]. [و صحابه‌ای که حاضر بودند با او موافقت داشتند که رسول، ص، وصیت نکرده و کسی را بولایت عهد برنگزیده است][۴].

و همچنین گفتار علی، ع، به عباس، رض، هنگامی که عباس او را دعوت کرد که نزد پیامبر بروند و تکلیف خویش را در برابر وصیت و جانشین از وی بپرسند علی از رفتن نزد رسول، ص، امتناع کرد و گفت: همانا اگر از این امر ممنوع شده‌ایم پس نباید تا پایان روزگار در آن طمع ببندیم.

و این گفتار دلیل بر آنست که علی، ع، دانسته بود که پیامبر وصیت نفرموده و هیچکس را بجانشینی خود بر نگزیده است.

و شبهه فرقه امامیه درین باره بدان سبب است که ایشان امامت را از ارکان و اصول دین می‌پندارند در صورتی که چنین نیست بلکه این امر از مصالح عامه است که بنظر خلق واگذار شده است و اگر از ارکان دین می‌بود آن وقت مانند نماز مورد اهمیت قرار میگرفت و پیامبر کسی را بجانشینی خود بر میگزید، همچنانکه ابوبکر را در امر نماز بجای خود تعیین کرد، و این امر شهرت مییافت چنانکه امر نماز شهرت یافت. و استدلال صحابه برخلافت ابوبکر به قیاس آن بر نماز است که گفتند رسول خدا، ص، در امر دین‌مان به ابوبکر رضا داد آیا ما در امور دنیوی خویش به وی رضا ندهیم؟ و خود دلیل بر اینست که وصیتی درباره جانشین پیامبر روی نداده است و نشان میدهد که امامت و معین کردن وصی برای آن چنانکه امروز بدان اهمیت میدهند در آغاز اسلام مورد توجه نبوده است و امر عصبیت که بر مقتضای آن به اجتماع و همکاری و اختلاف و پراکندگی مردم از مجاری عادت مینگردند و آنرا نیک رعایت میکنند در صدر اسلام اهمیتی نداشته است، زیرا امر دین و اسلام یکسره از راه خوارق عادات انجام می‌یافت از قبیل متحد ساختن دلها در حفظ و نگهبانی دین و فداکاری و جانسپاری مردم در راه نشر و پیشرفت آن.

و این همه ایمان و فداکاری بسبب احوال و کیفیاتی بود که همه روزه مشاهده میکردند از قبیل حضور فرشتگان در نبردها برای پیروزی یافتن ایشان و تردد خبر آسمان در میان ایشان و تجدید خطاب خدا و

۱- شیعیان همین عمل عمر را دلیل بر این می آورند که پیامبر خواسته است موضوع غدیر را بار دیگر تأیید فرماید ولی عمر از نظر مخالفت با علی وی را منع کرده است.

۲- یعنی ابولؤلؤ او را خنجر زد و کشت.

۳- بنابر عقیده اهل سنت.

۴- از دسلان و چاپ پاریس.

آیات قرآن که در هر حادثه بر ایشان تلاوت میشد. با چنین احوالی در آن روزگار هیچ گونه نیـازی بمراعـات کردن عصبیت نداشتند، زیرا «صبغت» آیین انقیاد و اذعان همـه مـردم را فراگرفتـه بـود و ایـن معجـزات و خوارق عادت پی در پی و کیفیات آسمانی و الهی که روی میداد و رفت و آمد فرشتگان که مردم را بیمناک ساخته و از پیاپی آمدن آنها دهشت زده شده بودند، همه اینها آنان را دعوت می‌کرد و آنچنـان وضـعی غیـر عادی بوجود آورده بود که امر خلافت و پادشاهی و برگزیدن ولیعهد و عصبیت و همه این انواع مستهلک در این موج[۱] بود چنانکه چگونگی وقوع آنها را میدانیم.

اما همینکه آن مدد «آسمانی» در نتیجه از میان رفتن آن همه معجزات و سپس به علت سپری شدن قرنی که مردم آنها را بچشم دیده بودند از دست رفت[۲]، آن آیین انقیاد و فرمانبری هم رفته رفته تغییر یافت و خوارق از میان رفت و فرمانروایی بر عادت قرار گرفت چنانکه پیش از اسلام بود. پـس بایـد پنـد گرفـت از اینکه امر عصبیت و مجاری عادات در آنچه از آنها ایجاد مـی‌شـود دارای مصـالح و مفاسـد اسـت و چنانکـه می‌پنداشتند پادشاهی و خلافت و ولیعهدی آنها از مهمترین امور مسلم بشمار میرفت، در صورتی که در آغاز اسلام چنین نبود باید درنگریست که چگونه خلافت در دوران پیامبر، ص، بی‌اهمیت بود چنانکـه دربـاره آن عهدی انجام نگرفت (و ولیعهدی تعیین نگردید) سپس در روزگار خلفا رفته رفته تا حـدی اهمیـت یافـت از این رو که نگهبانی و حمایت ممالک اسلامی و امر جهاد و کیفیـت ارتـداد و موضـوع فتوحـات آنـرا ایجـاب میکرد، آنها در انجام دادن و ندادن ولایت عهد مختار بودند چنانکه از قول عمر، رض، یاد کردیم.

ولی اکنون مسئله خلافت و ولایت عهد از نظر علاقه به حفـظ کشـور و انجـام دادن مصـالح مـردم از مهمترین امور بشمار میرود و هم در این روزگار موضوع عصبیت نیز در آن ملحوظ میباشد که در حقیقت راز بقای اتحاد و ارتقای جمعیت هاست و وسیله بزرگیسـت کـه اجتماعـات را از جـدایی و تفرقـه و شکسـت و خواری حفظ میکند و منشأ اجتماع و توافق و همکاری است که مقاصد و احکام شریعت را تضـمین میکنـد. (پس این نکات را بفهم و حکمت خدا را در آفرینش و موجودات او دریاب)[۳] موضوع سـوم مسـئله جنگهـایی است که در صدر اسلام میان صحابه و تابعان روی داده است.

باید دانست که اختلاف آنان درباره امور دینی است و از اجتهاد در ادله صحیح و مدارک معتبـر ناشـی شده است. و هرگاه در موضوعی اختلاف نظر میان مجتهدان روی دهد، اگر بگوییم حق در مسائل اجتهـادی یکی از دو طرف است و آنکه بدان نرسیده مخطی است، پس چون جهت آن به اجماع تعیین نمی‌شـود. کـل بر احتمال اصابت باقی می‌ماند و مخطی آن نامعین می‌باشد و بخطا نسبت دادن کل به اجماع مردود است.

۱- از «ینی»، در چاپهای مصر و بیروت «قبیل» است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت «انحصر» و در «ینی» «انحصر» است که بمجاز این ترکیب را برگزیدیم.

۳- «ینی».

و اگر بگوییم (رای) کل حق و هر مجتهدی مصیب است پس سزاوارتر آن است که خطا و بغلط نسبت دادن را نفی کنیم و غایت خلافی که میان صحابه و تابعان است این است که خلافی اجتهادی است درباره مسائل دینی مبتنی بر ظن و حکم (فقهی و اصولی) آن همین بود که یاد کردیم و اختلافاتی که در این باره (اجتهاد) در اسلام روی داده عبارتست از: واقعه علی با معاویهٔ و هم واقعه آن حضرت با زبیر و عایشه و طلحهٔ، و واقعه حسین با یزید، و واقعه ابن الزبیر با عبدالملک.

اما واقعه علی بدان سبب بود که مردم هنگام کشته شدن عثمان در نواحی و شهرهای مختلف پراکنده بودند و در بیعت با علی حضور نداشتند و آنان هم که حضور داشتند گروهی از ایشان بیعت با علی را پذیرفتند و گروهی از آن خودداری کردند تا مردم همه گرد آیند و بر امامی متفق شوند و اینان عبارت بودند از: سعد و سعید و ابن عمر و اسامهٔ بن زید و مغیرهٔ بن شعبهٔ و عبدالله بن سلام و قدامهٔ بن مظعون و ابوسعید خدری و کعب بن عجرهٔ[1] و کعب بن مالک و نعمان بن بشیر و حسان بن ثابت و مسلمهٔ بن مخلد و فضالهٔ بن عبید و امثال ایشان از بزرگان صحابه. و کسانی هم که در شهرها و امصار[2] بودند نیز از بیعت با علی برگشتند و بخونخواهی عثمان برخاستند و امر خلافت را بوضع بی سر و سامانی و هرج و مرج واگذاشتند تا شورایی از میان مسلمانان تشکیل شود و کسی را بخلافت برگزینند و سکوت علی را درباره قاتلان عثمان نوعی نرمی و بی‌اعتنایی گمان میکردند نه مساعدت و یاری به عثمان، پناه بخدا! هرگز چنین تصوری نمیتوان کرد! و همانا معاویه هم هنگامی که بطور صریح بملامت علی میپرداخت ملامت تنها متوجه سکوت علی درباره قتل عثمان بود.

از آن پس اختلاف نظر دیگری روی داد چنانکه علی معتقد بود مردم وی را بخلافت برگزیده و بیعت با وی صورت گرفته است و بر کسانی که تأخیر روا داشته‌اند بیعت لازم است بسبب اجتماع کسانی که در خانه پیامبر، ص، در مدینه و موطن صحابه گرد آمده‌اند. و موضوع خونخواهی عثمان را به تأخیر انداخت و آنرا بگرد آمدن خلق و اتحاد کلمه موکول کرد تا در آن هنگام وی به انجام دادن آن قادر شود.

و دیگران عقیده داشتند که بیعت با علی انجام نیافته است زیرا صحابه که حل و عقد امور برعهده آنان بوده است در آفاق پراکنده بوده‌اند و بجز جماعت قلیلی برای بیعت حاضر نبوده‌اند در صورتی که بیعت بجز از راه اتفاق خداوندان حل و عقد صورت نمیگیرد و بصرف اینکه کسانی یا گروه اندکی او را بخلافت برگزیده و با وی بیعت کرده‌اند گردنگیر دیگران نمی‌شود بلکه در آن هنگام مسلمانان در حالت بی سر و سامانی و نداشتن خلیفه بسر میبردند و خواسته‌های نامعینی نداشته‌اند نخست به خونخواهی عثمان برمی‌خیزند و پس از آن بر تعیین امام اجتماع می‌کنند. و پیروان این عقیده عبارت بودند از معاویه و عمرو بن عاص و ام المؤمنین عایشه و زبیر و پسر او عبدالله و طلحه و پسرش محمد و سعد و سعید و نعمان بن بشیر و معاویهٔ

۱- «کعب بن عجرهٔ» در چاپ (ک) افتاده است.

۲- مؤلف امصار را گویا اغلب بر شهرهای معلومی همچون بصره و کوفه و مصر و شام اطلاق می‌کند.

بن حدیج[۱] و دیگر کسانی از صحابه که با آنان هم عقیده بودند و چنانکه یاد کردیم از بیعت کردن با علی در مدینه سر باز زدند.

لیکن مردم عصر دوم پس از گروه مزبور همگی همرای و متفق بودند که بیعت با علی، ع، صورت پذیرفته و بر همگی مسلمانان پیروی از آن واجب است و عقیده علی را در این باره بر صواب میدانستند و خطا را به معاویه و کسانی نسبت میدادند که از رأی وی پیروی میکردند بویژه طلحه و زبیر که بنابر آنچه روایت شده بعد از بیعت کردن با علی آنرا نقض کرده بودند. و در عین حال مردم هیچیک از دو گروه را بگناهکاری منتسب نمیساختند و ایشان را مانند مجتهدان دین میشمردند که بعلت اختلاف نظر در استنباط مسائل شرعی نمیتوان آنها را گناهکار دانست و چنانکه معروف است مردم عصر دوم یکی از دو عقیده و نظر مردم عصر نخستین را (که همان عقیده پیروان علی باشد) اجماع میشمردند.

چنانکه از علی، ع، درباره کشتگان دو جنگ جمل و صفین پرسیدند فرمود: «سوگند بکسیکه جان من در ید قدرت اوست هر یک از آن گروه که با دل پاک جان سپرده باشند ببهشت رفته‌اند.» و وی در این سخن بهر دو گروه اشاره فرموده است و حدیث مزبور را طبری و جز او نقل کرده‌اند.

بنابراین نباید به هیچ رو در عدالت هیچیک از صحابه آن عصر شبهه کرد و آنان را در هیچیک از این مسائل مورد نکوهش قرار داد، چه ایشان همان کسانی هستند که آنها را بخوبی شناخته‌ایم و گفتارها و کردارهای ایشان مورد استناد میباشد و عدالت ایشان ثمره[۲] آنها است در نزد اهل سنت، جز اینکه معتزله بعدالت کسانیکه با علی جنگیده‌اند معتقد نیستند، ولی هیچکس از پیروان حق بگفته آنان توجه نکرده و بر آن نمانده است و اگر بدیده انصاف بنگریم باید همه مردم را در موضوع اختلافی که درباره عثمان پدید آمده و هم اختلاف نظری که پس از وی روی داده است معذور بدانیم.

و می فهمیم آن اختلافات بمنزله فتنه و بلیه‌ای بوده است که امت بدان گرفتار شده‌اند[۳] در حالیکه در همان روزگار خداوند دشمنان اسلام را سرکوب کرده و مسلمانان را بر کشورها و سرزمین‌های آنان مسلط ساخته بود و گروهی از تازیان بشهرها و کشورهای مرزهای مسلمانان چون بصره و کوفه و شام و مصر رهسپار شده و در آن شهرها اقامت گزیده بودند و بیشتر این گروه از مردم درشتخوی و خشن بشمار میرفتند که اندک زمانی بصحبت پیامبر نایل آمده بودند و سیرت و آداب پیامبر در آنان تأثیر نبخشیده و مایه تهذیب اخلاق آنان نشده بود و بصفات نیک وی خو نگرفته بودند، گذشته از اینکه هنوز خویهای زمان جاهلیت مانند درشتخویی و عصبیت و تفاخر بر یکدیگر در آنان رسوخ داشت و از آرامش وجدان که در پرتو ایمان برای انسان حاصل میشود بی‌بهره بودند و ناگاه هنگام بزرگ شدن و توسعه یافتن دولت اسلام گروه

۱- خدیج (ا) و (ب) و (ک)، جدیج (پ)، ولی صحیح «حدیج» (بر وزن زبیر) است. رجوع به منتهی الارب شود.

۲- مفروغ در چاپ (ا) درست نیست.

۳- در چاپهای مصر چنین است: که خدا امت را بدان دچار ساخته است.

مزبور خویش را در زیر فرمانروایی مهاجران و انصاری دیدند که از قبایل قریش و کنانـهٔ و ثقیـف و هـذیل و مردم حجاز و یثرب (مدینه) بودند و از پیشقدمان نخستین[۱] در ایمان آوردن به اسلام بشمار میرفتند. از این رو گروه مزبور از فرمانبری آنان استنکاف ورزیدند و این امر بر ایشان گران آمد، زیرا خویش را نسبت به آنان از لحاظ خاندان و نسب و فزونی عدد و نبرد کردن با ایرانیان و رومیان برتر میدیدند و آن گروه از قبایل بکر بن وائل و عبد القیس بشمار می‌رفتند که وابسته به قبیله[۲] ربیعه و کنده و ازد (از یمن) و تمـیم و قـیس (از مضر) بودند. و از پایه و قدر قریش می‌کاستند و از آنان استنکاف می‌ورزیدند و در فرمانبری از ایشان سستی می‌کردند و به بهانه‌های بیهوده متوسل میشدند و از آنان تظلم و شکایت میکردند و ایشان را مـورد طعنـه و سرزنش قرار میدادند که از امر سرایا[۳] عاجزند و از تقسیم غنایم و اموال بر مقتضای برابـری و عـدالت عـدول میکنند و این گونه انتقادات و شکایات در همه جا انتشار یافت و بشهر مدینـه هـم رسـید و آنـان را کـه در مدینه بسر میبردند شناختیم که چگونه کسانی بودند، آنها بیدرنگ موضوع را بزرگتر از آنچه بود جلوه دادند و آنرا بگوش عثمان رسانیدند. عثمان هم کسانی بنواحی و شهرهای مزبور گسیل کرد تا خبر صحیح را کشف کنند و به وی بازگویند. از این رو ابن عمر و محمد بن مسلمه و اسامهٔ بن زید و نظایر ایشان را بنواحی مزبور فرستاد. آنها هیچگونه نقصان و عیبی در امیـران و حکـام نیافتنـد و ایشـان را بدانسـان ندیدنـد کـه سـزاوار عیبجویی و ملامت باشند و همین معنی را چنانکه دریافته بودند به عثمان بازگفتند.

در نتیجه، توبیخ و سرزنش مردمان نواحی و شهرهای مزبور همچنان ادامه داشت و همچنـان زشـتیها فزونی می‌یافت و شایعات نمو می‌کرد[۴] چنانکه ولید بن عقبه حاکم کوفـه مـتهم بنوشـیدن شـراب گردیـد و گروهی از آن خرده گیران گواهی دادند. عثمان وی را حد شرعی زد و از کار برکنار کـرد. سـپس گروهـی از مردم شهرها[۵] و نواحی مزبور به مدینه آمدند و خواستار برکنار کردن فرمانروایان بودند. آنها به عایشه و علـی و زبیر و طلحه شکایت کردند و عثمان هم بخاطر آنان بعضی از عاملان و حکام را معزول کرد.

لیکن با همه اینها زبان بدگویان از نکوهش کوتاه نشد بلکه سعید بن عاصی که حاکم کوفه بود بمدینه آمد و چون بازگشت راه را بر او گرفتند و او را معزول بازگرداندند. سپس میان عثمان و گروهی از صحابه که در مدینه با وی بودند اختلاف و مناقشه روی داد و وی را بسبب آنکه از برکنار کردن حکام امتناع میورزیـد مورد بازخواست و سرزنش قرار دادند ولی عثمان از این امر همچنان استنکاف میکرد و شرط برکنار کردن را

۱- اشاره به آیه: وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ من الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ ۹: ۱۰۰. و: السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۵۶: ۱۰- ۱۱.

۲- «عبدالقیس بن ربیعه» در چاپهای مصر درست نیست بلکه مطابق چاپ کاترمر «عبدالقیس من ربیعه» صحیح است.

۳- ج سریه پاره‌های لشکر و این از «ینی» است، در چاپهای مصر و بیروت (سویه) است.

۴- از «ینی» است در چاپهای مصر و بیروت: و ما زالت الشناعات تنمو.

۵- منظور امصار (یا شهرهای کوفه و بصره و مصر) است.

جرح و تعدیل[1] قرار داد و گفت جز بدین وسیله کسی را برکنار نخواهد کرد. آنگاه صحابه افعال دیگر عثمان را عیبجویی کردند ولی او به اجتهاد متشبث بود و آنان نیز همین ادعا را داشتند.

سپس گروهی از مردم آشوبگر و ماجراجو اجتماع کردند و بسوی مدینه رهسپار شدند و چنین نشان میدادند که خواستار عدالت و انصاف عثمان میباشند، در صورتی که در باطن مقصد دیگری داشتند و درصدد قتل عثمان بودند، و در میان آنان مردمی از بصره و کوفه و مصر هم گرد آمده بودند و علی و عایشه و زبیر و طلحه و جز آنان هم با آنها در مقاصد عدالت خواهی همراهی کرده بودند و میکوشیدند آرامش برقرار کنند و عثمان را تابع نظر خود سازند، از این رو عثمان بخاطر آنان حاکم مصر را برکنار کرد و در نتیجه مردم اندکی بر گردیدند ولی بار دیگر بازآمدند و با نیرنگ و تزویر نامه‌ای ساختگی را بهانه ساختند و گفتند نامه را در دست پیکی دیده‌ایم که آنرا بسوی حاکم میبرده است و در آن بحاکم مصر نوشته شده است که ما را بکشد. عثمان بر آن سوگند یاد کرد. آنها گفتند ما را بر مروان دستیابی ده چه او کاتب تست. مروان نیز سوگند یاد کرد، آنگاه عثمان گفت در قضاوت از این بیش نیست ولی آنها عثمان را در خانه‌اش محاصره کردند، آنگاه شب هنگام تدبیر کار او را پنهان از مردم اندیشیدند و او را کشتند، و در فتنه و آشوب را به روی مردم گشودند.

ولی کلیه کسانیکه در این وقایع شرکت جسته‌اند معذورند. و همه آنان به امر دین اهتمام داشته‌اند و چیزی از علایق دینی را تباه نساخته‌اند. آنگاه پس از این واقعه در آن اندیشیده و اجتهاد کرده‌اند و خدا به احوال ایشان آگاه است و آنرا میداند و ما درباره ایشان جز گمان نیک چیزی نمی‌اندیشیم چه از یکسو احوال خود ایشان و از سوی دیگر گفتارهای حضرت رسول که صادق امین است درباره آنها گواه بر مدعای ما است.

و اما درباره حسین، ع، و اختلافی که روی داد باید گفت چون فسق و تبه‌کاری یزید در نزد همه مردم عصر او آشکار شد پیروان و شیعیان خاندان پیامبر در کوفه هیئتی نزد حسین فرستادند که بسوی ایشان برود تا به فرمان وی برخیزند.

حسین دید که قیام بر ضد یزید تکلیف واجبی است زیرا او متجاهر بفسق است و بویژه این امر بر کسانیکه قادر بر انجام دادن آن میباشند لازم است و گمان کرد خود او بسبب شایستگی و داشتن شوکت و نیرومندی خانوادگی بر این امر تواناست. اما درباره شایستگی همچنانکه گمان کرد درست بود و بلکه بیش از آن هم شایستگی داشت.

ولی درباره شوکت اشتباه کرد[1]، خدا او را بیامرزد، زیرا عصبیت مضر در قبیله قریش و عصبیت قریش در قبیله عبدمناف و عصبیت عبدمناف تنها در قبیله امیه[2] بود و این خصوصیت را درباره امیه هم قریش و

۱- صورت متن از چاپ بیروت و ترجمه دسلان است و در «ینی» کلمه (حرجة) آمده که شاید بتوان عبارت را بدینسان آورد: بشرط آنکه مرتکب گناه شده باشد.

هم دیگر قبایل میدانستند و آنرا انکار نداشتند ولی این موضوع در آغاز اسلام بعلت متوجه شدن ذهن مـردم به خوارق و مسئله وحی و رفت و آمد فرشتگان برای یاریگری به اسلام از یادهـا رفتـه بـود و مـردم از امـور عادی شان غفلت کرده بودند و از عصبیت جاهلیت و گرایش به هدفهای آن اثری دیده نمیشد و آنرا فراموش کرده بودند و تنها عصبیت طبیعی باقی مانده بود که مخصوص حمایت و دفاع است و از آن در امـر تبلیـغ و انتشار دین و جهاد با مشرکان برخوردار میشدند و دین در عصبیت طبیعـی اسـتوار بـود و هـوی و هـوس و عادات متروک شده بود.

تا هنگامی که امر نبوت و خوارق هولناک پایان یافت از آن پس باز وضع فرمانروایی تـا حـدی بعـادات وابستگی پیدا کرد و عصبیت بهمان شکلی که پیش از اسـلام بـود و بهمـان کسـانی کـه اختصـاص داشـت برگشت و بنابراین قبیله مضـر از خانـدان امیـه بیشـتر فرمـانبری میکـرد تـا از دیگـر قبایـل، بعلـت همـان خصوصیاتی که پیش از اسلام برای آن خاندان قائل بودند. پس اشتباه حسین (!) آشکار شد ولی این اشـتباه در امری دنیوی بود و اشتباه در آن برای وی زیان‌آور نیست.

و اما از لحاظ قضاوت شرعی وی در این باره اشتباه نکرده است زیرا این امر وابسته بگمـان و اسـتنباط خود اوست و وی گمان میکرد که بر انجام دادن چنین کاری توانایی دارد در صورتی کـه ابـن عبـاس و ابـن الزبیر و ابن عمر و برادرش ابن الحنفیه و دیگران وی را در رفتن بکوفه ملامت کردند و اشـتباه او را در ایـن باره میدانستند لیکن او از راهی که در پیش گرفته بود بازنگشت، چون اراده و خواست خدا بود.

و اما صحابه دیگر، جز حسین، خواه آنان که در حجاز بودند و چه کسـانیکه در شـام و عـراق سـکونت داشتند و با یزید همراه بودند و چه تابعان، همه عقیده داشتند که هر چند یزید فاسق است قیام بر ضـد وی روا نیست چه در نتیجه چنین قیامی هرج و مرج و خـونریزی پدیـد مـی آیـد و بهمـین سـبب از ایـن امـر خودداری نمودند و از حسین پیروی نکردند و در عین حال به عیبجویی وی هم نپرداختند و وی را بگنـاهی نسبت ندادند زیرا حسین مجتهد و بلکه پیشوای مجتهدان بود و نباید بتصور غلط کسـانی را کـه بـا اجتهـاد حسین موافق نبودند و از یاری کردن بوی دریغ ورزیدند بگناهکاری نسبت دهی زیرا بیشتر ایشان از صـحابه بشمار میرفتند و با یزید همراه بودند و بقیام کردن بر ضد وی عقیده نداشتند. چنانکه حسین در حالیکـه در

۱- از ابن خلدون که قضایا را بی‌طرفانه مورد بحث قرار میدهد و خود او از یکسو در همین فصل میگوید: همـه آنـان معذورنـد «یعنی همه قاتلان عثمان» و از سوی دیگر در چند سطر بعد گفتار قاضی ابوبکر بن عربی مـالکی را بغلـط نسـبت میدهـد کـه درباره حضرت حسین علیه السلام به یاوه‌سرایی پرداخته است، شگفت است که بزرگترین نمونه فداکاری در راه عقیده و ایمـان را بر روی تمایلات اهل سنت بدینسان بی‌ادبانه به اشتباه کاری نسبت دهد و همـه چیـز را از دریچـه «عصـبیت» ببینـد. زیـرا حسین، ع، میدانست که یزید از لحاظ شوکت و نیرومندی بر وی برتری دارد و هم آگاه بود که در این راه شـهید میشـود ولـی وظیفه بزرگ نبرد در راه حق و اعتلای کلمه اسلام او را بدین فداکاری تاریخی و حیـرت بخـش وادار کـرد تـا بـرای آینـدگان سرمشق و نمونه باشد و مسلمانان جان سپردن را بر تبعیت از حاکمیت جور و فساد و باطل ترجیح دهند. بیهـوده نیسـت کـه واقعه جانسوز کربلا هنوز هم در میان شیعیان علی علیه السلام از بزرگترین سنن سوگواری بشمار میرود.

۲- بنی امیه (ک).

کربلا بنبرد برخاسته بود درباره فضیلت و حقانیت خویش به آنان استشهاد میکرد و میگفت: از جابر بن عبدالله و ابوسعید الخدری و انس بن مالک و سهل بن سعد و زید بن ارقم و امثال ایشان بپرسید.

و بسبب اینکه از یاری کردن بوی خودداری کرده بودند آنان را عیبجویی نمیکرد و بر ایشان خرده نمیگرفت چه میدانست که این روش ایشان متکی بر اجتهاد آنان است چنانکه شیوه خود او هم معلول اجتهاد او بود.

و همچنین نباید خواننده این اندیشه غلط را بخود راه دهد که خیال کند کشتن حسین بر صواب بوده است از این رو که طرف مقابل وی اجتهاد داشته است و بفتوای صحیح مجتهد کشته شده است. چنین قیاسی نظیر آنست که قاضی شافعی و مالکی پیرو حنفی را برای نوشیدن نبیذ حد بزند[1]. بلکه باید دانست که موضوع چنین نیست و جنگ با حسین، ع، و کشتن وی در نتیجه اجتهاد صحابه‌ای که یاد کردیم نبوده است هرچند ایشان با حسین درباره قیام نکردن بر ضد یزید از روی اجتهاد مخالفت کرده‌اند و تنها یزید و همراهان او بجنگ با حسین دست یازیده‌اند.

و نیز نباید تصور کرد که یزید هر چند فاسق بوده ولی چون گروهی از صحابه پیامبر قیام بر ضد وی را جایز نشمرده‌اند پس افعال او هم در نزد ایشان صحیح بوده است بلکه باید دانست که فقیهان قسمتی از کرده‌های خلیفه فاسق را نافذ میشمرند که مشروع باشد و یکی از شرایط جنگیدن با کسانیکه بر ضد خلافت قیام میکنند بعقیده ایشان اینست که با امام عادل باشد و در مسئله‌ای که مورد بحث ماست امام عادلی وجود ندارد و بنابراین جنگیدن حسین با یزید و هم جنگیدن یزید با حسین هیچکدام جایز نیست.

بلکه میتوان گفت این عمل یزید یکی از اعمالی است که فسق او را تأکید و تأیید می‌کند و حسین در این واقعه شهید و در نزد خدا مأجور است و عمل او بر حق و از روی اجتهاد است و صحابه‌ای که با یزید بوده‌اند نیز راه حق و اجتهاد را پیموده‌اند. و قاضی ابوبکر بن عربی مالکی در این باره اشتباه کرده و راه خطا برگزیده است که در کتاب خود موسوم به «القواصم و العواصم»[2] مطالبی بدین معنی آورده است: حسین موافق قانون شریعت جد خود کشته شده است.

و آنچه گوینده را بدین گفتار غلط واداشته غفلت وی از اشتراط امام عادل برای نبرد با صاحبان عقاید است [و در آن زمان چه کسی را عادلتر از حسین، ع، در امامت و عدالت میتوان یافت؟][3] و اما درباره ابن الزبیر باید گفت او هم همان عقیده‌ای را که حسین درباره قیام خویش داشت می‌اندیشید[4] و همان گمان را

۱- در مذهب حنفی شرب نبیذ حلالست، چنانکه ابوحنیفه گوید: شرب نبیذ مسکر حلال مطلق است و آن سنتی باشد و تحریم آن بدعتی. از لغت نامه دهخدا، ج آ- ابوسعد.

۲- در (ا) «العواصم و القواصم».

۳- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست. در ینی و چاپ پاریس چنین است: غفلت از اشتراط امام عادل در پیکار با اهل آراء. در (ا) چنین است: و در زمان حسین چه کسی دل‌تر در امامت او و عدالت وی در پیکار با اهل آراء بوده است؟

۴- در «ینی» چنین است: ابن زبیر همان خواب می‌دید که حسین دید.

داشت. ولی اشتباه ابن زبیر درباره شوکت (و نیروی خانوادگی) بزرگتر بود، زیرا قبیله بنی اسد چـه در عصـر جاهلیت و چه در روزگار اسلام هیچگاه نمی‌توانستند با امویان مقاومت کنند. و راهی به گفتگو درباره تعیین خطا در جهت مخالف وی نیست، بدانسان که در جهت معاویه با علی بود. زیرا در آنجا برای ما اجمـاع بـدان حکم کرد و در اینجا چنین اجماعی نمی‌یابیم (یعنی در آنجا خطا را به معاویه نسبت دادنـد و در قیـام ابـن زبیر اجماعی وجود ندارد)[1] و اما درباره یزید باید بگوییم که فسق و فجور وی خود عاملی بود که خطـای او را معین کرد. لیکن عبدالملک طرف ابن زبیر از بزرگترین عادلان در میان مردم بشمار می‌رفـت و کـافی اسـت درباره عدالت وی بگوییم که امام مالک بکردار وی استدلال کرده است. و ابن عباس و ابن عمـر از ابـن زبیـر روی بر تافته و با عبدالملک بیعت کرده‌اند در حالیکه ایشان با ابن زبیر در حجاز بـوده‌انـد و گذشـته از ایـن بیشتر صحابه عقیده داشتند که بیعت مردم با ابن زبیر صورت نگرفته است زیرا صاحبان حل و عقد امـور در بیعت با او مانند بیعت مروان حضور نداشتند و وضع ابن زبیر برخلاف این بود. لیکن همه آنان مجتهد بوده‌اند و باید عمل ایشان را بظاهر بر حق حمل کرد هر چند خطا در هیچیک از دو طرف تعیین نشده باشد و قتلی (کشته شدن ابن زبیر) که در نتیجه این اختلاف روی داده است پس از آنچه ما به ثبوت رسانیدیم از لحـاظ شرعی موافق با قوانین و اصول فقه است و با همه این ابن زبیر به اعتبار قصـد (و نیـت) و تحـری او از حـق شهید و مثاب است. این است روشی که سزا است کردارهای صحابه و تابعان پیشین را بر آن حمل کنیم چه ایشان بهترین و برگزیده‌ترین افراد امتند و اگر آنان را در معرض نکوهش و عیبجویی قرار دهـیم، پـس چـه کسانی بعدالت اختصاص خواهند یافت؟

و پیامبر، ص، میگوید: «بهترین مردم آنانند که در قرن من میزیند آنگاه کسانی کـه دو یـا سـه نسـل جانشین ایشان میشوند و سپس ناراستی شیوع می‌یابد»[2] پس پیامبر نیکویی یا عـدالت را بقـرن اول و قـرن پس از آن اختصاص داده است و بنابراین مبادا خواننده اندیشه یا زبان خود را بخرده‌گیـری نسـبت بیکـی از آنان عادت دهد و دل خود را در هیچیک از اموری که برای آنـان روی داده اسـت بـا شـک درآمیـزد و آنـرا پریشان سازد[3] بلکه آنچه میتواند باید شیوه‌ها و راههای حق ایشان را جسـتجو کنـد چـه آنـان در ایـن بـاره شایسته‌ترین مردمند و به هیچ رو اختلاف نکردند مگر با حجت و دلیل و نجنگیدند[4] و کشته نشـدند جـز در راه جهاد یا پدیدار ساختن حق و حقیقت.

و با همه این باید معتقد بود که اختلاف ایشان مهربانی و تفضلی برای آیندگان بوده است تا هـر کـس بیکی از آنان که او را می‌پسندد اقتدا کند و وی را امام و رهبر و دلیل راه خود سازد، پس باید به این نکـات

۱- از: «و راهی به ...» تا «اجماعی نمی‌یابیم» از «ینی» است. چاپ (ا) «مخالفۀ» غلط و صحیح «مخالفه» است.

۲- در چاپ (ا) یغشون الکذب غلط و صحیح بر حسب «ینی»: ثم یفشو الکذب است.

۳- در «ینی» چنین است، و وسوسه کند.

۴- در «ینی» و نکشتند.

پی ببریم و فرمان[۱] خدا را در آفریدگانش آشکار سازیم [و بدانیم که خدا بر هر چیزی تواناست و پناه و انتقال ما بسوی اوست، و وی سبحانه و تعالی داناتر است][۲].

فصل سی و دوم

در مشاغل و مناصب دینی مربوط بدستگاه خلافت

چون آشکار شد که حقیقت خلافت جانشین شدن از صاحب شرع برای محافظت دین و سیاست امور دنیوی است، باید بدانیم که صاحب شرع عهده‌دار دو امر مهم است: یکی اجرای امور دینی بر مقتضای تکالیف شرعی که مأمور است آنها را تبلیغ کند و مردم را بدانها وادارد و دیگری تنفیذ سیاست بمقتضای مصالح عمومی در عمران و اجتماع بشری.

و ما در فصول پیش یادآور شدیم که عمران و اجتماع برای بشر ضروریست و همچنین باید مصالح آن رعایت گردد تا مبادا در نتیجه مسامحه تباهی بدان راه یابد. و هم یادآور شدیم که تشکیلات کشوری و قدرت و نفوذ پادشاه برای رسیدن بدین هدف کافی است ولی شکی نیست که اگر وظیفه پادشاهی با احکام شرعی توأم گردد آن وقت مصالح عمران (اجتماع) بصورت کاملتری رعایت خواهد شد، زیرا بنیان گذار شرع به اینگونه مصالح از همه مردم داناتر بوده است. و اگر مملکت اسلامی باشد امور پادشاهی و کشورداری زیر امر خلافت مندرج می‌شود و از توابع آن بشمار می‌رود و گاه که در غیر ملت (اسلام) باشد از آن جدا می‌شود.

و در هر حال کشور بهر شکلی اداره شود خواه ناخواه باید دارای تشکیلاتی باشد و برای انجام دادن امور کشوری و خدمتگزاری بدولت باید مشاغل و وظایف خاصی بنیان گذارده شود و مناصب هر یک از خدمتگزاران تعیین گردد و کارها و وظایف دولتی میان رجال دولت تقسیم شود و این امر بوسیله پادشاه که قدرتی برتر از همه رجال دارد و بر تمام امور مسلط میباشد انجام می‌پذیرد و هر یک از خدمتگزاران دولت را به وظیفه خاصی که اقتضا میکند میگمارد و بدینسان فرمانروایی پادشاه صورت می‌گیرد و بخوبی قدرت سلطنت خویش را بکار می‌بندد.

و اما منصب خلافت اسلامی اگر چه از نظری که یاد کردیم امور پادشاهی و وظایف کشوری هم بدان پیوسته است ولی تصرفات دینی آن به مناصبی اختصاص دارد که جز در دستگاه خلفای اسلامی دیده نشده است. از این رو هم اکنون مناصب دینی مخصوص بخلافت را یاد میکنیم و سپس بذکر مناصب درگاه پادشاهی میپردازیم.

۱- «حکمت» در نسخ (ا) و (ک) و (ب).

۲- قسمت داخل کروشه در (پ) و «ینی» نیست.

باید دانست که کلیه مناصب شرعی دینـیماننـد، نمـاز (پـیش نمـازی) و فتـوی و قضـایا داوری و جهـاد و محتسبی در زیر عنوان امامت بزرگ یا خلافت مندرج است چنانکه گویی خلافـت بمنزلـه دسـتگاه رهبـری بزرگ و ریشه جامع و کامل است و همه اینها (یعنی مناصبی را که یـاد کـردیم) از آن منشـعب مـی‌شـود و داخل در آن است. از این رو که خلافت و تصرفات آن بطور عموم ناظر بر همه احوال دینـی و دنیـوی ملـت اسلام است و اجرای احکام شرع درباره امور این جهان و آن جهان مردم می‌باشد.

پیشنمازی، این منصب بالاترین مقامات دستگاه خلافت است و برتر از همه مناصب و بخصوص بالاتر از مقام پادشاهی است که هر دو مندرج در تحت خلافتند و گواه بر این استدلال صحابه درباره ابـوبکر، رض، است که چون در امر نماز جانشین پیامبر شد در سیاست هم او را بخلافـت برگزیدنـد و گفتنـد پیـامبر ص، راضی شد که او رهبر دین ما شود آیا ما راضی نشویم که رهنمای امور دنیوی ما باشد؟ پس اگر نماز بالاتر از سیاست نمی‌بود چنین قیاسی صحیح بشمار نمی‌رفت و چـون اهمیـت نمـاز و پیشـوای آن ثابـت شـد بایـد دانست که مساجد در شهرهای بزرگ بر دو گونه است:

نخست مساجد بزرگ که جمعیت‌های بسیار بدانها رفـت و آمـد میکننـد و بـرای نمـاز جمعـه آمـاده میباشند، دیگر مساجد کوچکتر از آنها که به یک قوم یـا کـوی خاصـی اختصـاص دارنـد و بـرای نمازهـای جماعت شایسته نمیباشند.

اما امور مساجد بزرگ مربوط بخلیفه یا کسی است که از جانب وی تعیین میشود از قبیل سـلطان یـا وزیر یا قاضی، و خلیفه برای نمازهای پنجگانه و نماز جمعه و عیدین (اضحی و فطـر) و خسـوف و کسـوف و استسقاء (نماز طلب باران) کسی را به پیشـنمازی بـر میگزینـد و تعیـین ایـن امـر همانـا از طریـق اولـی و استحسان و بدان سبب است که از لحاظ درنگریستن به مصالح عمومی هیچ چیز از رعایا فوت نشود. و برخی از فقیهان که بوجوب نماز جمعه قائلند (همه) نمازهای مذکور را نیز واجب میدانند. و در آن هنگام گماشتن پیشنماز در نزد آنان برای مسجد واجب می‌باشد. ولی امور مساجد مخصوص بـه یـک طایفـه یـا یـک کـوی بخصوص، مربوط به کسانی است که در جوار آنها سکونت دارند و نیازی به نظارت خلیفه یا سـلطان در آنهـا نیست. و احکام تولیت مساجد و شرایط و چگونگی متولی آنها معروفست و در کتب فقه و همچنین در کتب «احکام السلطانیهٔ» تألیف ماوردی و جز او بتفصیل آمده است و ما در این باره به اطاله سخن نمیپردازیم.

و خلفای صدر اسلام این وظیفه را بدیگری واگذار نمیکردند و با مراجعه بتاریخ زنـدگی ایشـان معلـوم میشود که چگونه برخی از آنان هنگام اذان نماز در مسجد خنجر خـورده و مراقـب گـزاردن نمـاز در اوقـات بوده‌اند[۱] و این گواه بر اینست که آنان خود این وظیفه را برعهده داشته و دیگـری را بجـای خـویش تعیـین نمیکرده‌اند. همچنین رجال دولت امویان نیز از نظر بزرگ شمردن مقام پیشنمازی آنرا بخود اختصـاص داده بودند. چنانکه آورده‌اند عبدالملک (بن مروان) با حاجب خویش گفت: من حـاجبی درگـاه خـویش را بـه تـو

۱- اشاره به ضربت خوردن حضرت علی (ع) است.

واگذار کرده‌ام که بجز سه تن به هیچکس بی‌اجازه من بار ندهی و آن سه تن عبارتند از: خوان سالار (صاحب الطعام) زیرا تأخیر او سبب فساد غذا میشود، و کسیکه برای اذان نماز (مؤذن) نزد من می آید چه او دعـوت کننده انسان بسوی خداست، و برید (چاپار یا پیک) زیرا تأخیر در کار او موجب تباهی امور مرزهـا و نـواحی دور از پایتخت میشود.

و چون امر کشورداری و سلطنت به طبیعت و خصوصیات آن بازگشت و در مجرای عادی جریان یافت و دوران شدت عمل و دور شدن از برابری با مردم در امور دینی و دنیوی شان فرا رسید در نماز هم جانشین تعیین کردند و تنها در اوقات نامعلوم و نمازهای پنجگانه و نمازهای جماعت چون نمـاز عیـدین و جمعـه از لحاظ بزرگ قدر گردانیدن و اهمیت دادن بدان خود خلفا امامـت را برعهـده میگرفتنـد چنانکـه بسـیاری از خلفای عباسیان و عبیدیان در آغاز دولت‌شان بدینسان رفتار میکردند.

فتوی دادن، نیز وظیفه‌ای بود که زیر نظر خلیفه قرار داشت و باید او درباره عالمان دیـن و مدرسـان کنجکاوی و تفحص میکرد و این وظیفه‌ها را بکسانی میسپرد که شایسته باشند و آنان را در کارشـان یـاری میداد و کسانی را که صلاحیت نداشتند منع میکرد زیرا امر فتوی از مصالح دینی مسلمانانست و واجب است خلیفه آنرا مراعات کند تا مبادا نااهلی آنرا پیشه سازد و موجب گمراهی مردم شود.

و وظیفه مدرسان اینست که بکار آموختن و نشر دانش همت گمارند و در مساجد برای انجام دادن این وظیفه بنشینند و آماده کار تدریس شوند. در این صورت اگر مدرسان در مساجد بزرگ و جامعی که تولیـت آنها با خلیفه است و پیشنمازان آنها را وی تعیین میکند، بتدریس مشغول شوند ناچـار بایـد در ایـن بـاره از مقام خلافت کسب اجازه کنند ولی اگر در مساجد عمومی بتدریس پردازند گرفتن اجازه ضرورت نـدارد. امـا گذشته از همه اینها سزاست هر یک از مفتیان و مدرسان دارای رادعی وجدانی باشند چنانکه آن رادع ایشان را از تصدی شغل قضا و فتوی که شایستگی آن را ندارند بازدارد تا آنان کـه در طلـب هـدایت و رشـادند در ورطه گمراهی نیفتند.

و در سنت[1] آمده است که گستاخ‌ترین شما بر امر فتوی گستاخ‌ترین شما بر جرثومه‌های جهنم اسـت. پس بهمین سبب سلطان موظف است در کار این گروه نظارت کند و مصـلحت مـردم را در نظـر گیـرد و در اجازه دادن یا رد کردن آنان در این منصب منتهای دقت بکار برد.

و اما منصب قضا یکی از پایگاههایی است که داخل در وظایف خلیفه اسـت زیـرا پایگـاه قضـا و داوری برای برطرف کردن خصومتهای مردم است بدانسان که دعاوی آنان بر یکدیگر حل و فصل شود و مشـاجرات و کشمکشهای ایشان قطع گردد. منتها این داوری باید بر وفق احکام شرعی باشد که از کتاب (قرآن) و سنت (احادیث) گرفته میشود و بهمین سبب از وظایف خلافت بشمار میرفته است و در جزو کارهای عمومی آنـان

۱- ترجمه اثر است که هم به معنی حدیث آمده و هم سنت پیامبر.

بوده است و خلفا در صدر اسلام به تن خویش آنرا عهده‌دار میشدند و هیچ قسمت از امور قضا را بدیگری واگذار نمیکردند.

و نخستین خلیفه‌ای که این وظیفه را به دیگران تفویض کرد عمر، رض، بود که ابوالدرداء را در مدینه بکمک خویش در امر قضا شرکت داد و شریح را در بصره و ابوموسی اشعری را در کوفه بمنصب قضا برگماشت و آنان را در این پایگاه شریک خویش ساخت و در این باره نامه‌ای به ابوموسی نوشت که شهرت فراوان یافته است و احکام قضا[۱] در پیرامون نکات آن دور میزند و در امر داوری دستوری کامل است. عمر در آن نامه می‌گوید:

«اما بعد[۲] داوری فریضه‌ای استوار و سنتی[۳] است که باید از آن پیروی کرد، هنگامی که (دو طرف دعوی) نزد تو به مخاصمه آمده‌اند بدقت قضیه را دریاب (تا حقیقت را بدست آوری) چه بحق و راستی سخن گفتن سودی نمی‌بخشد هنگامی که گوینده آن آگاهی کامل نداشته باشد. در نظر و وجهه نظر و متخاصمان و دادگری خویش برابری را پیشه گیر تا آنکه هیچ زبردستی بجانبداری تو نسبت بخویش طمع نبندد و هیچ ناتوانی از عدالت[۴] تو نومید نشود.

بینه و دلیل بر مدعی و سوگند بر انکار کننده است و صلح کردن مسلمانان با یکدیگر درباره مسائل مورد نزاع رواست مگر صلحی که حرامی را حلال یا حلالی را حرام کند.

و اگر در امری داوری کرده باشی و فردای آن روز همان قضیه را به خرد خویش رجوع دهی و در آن بیندیشی و به راه راست رهبری شوی، نباید داوری نخستین ترا از بازگشت بحق و عدالت بازدارد[۵] زیرا حق مقدم بر هر چیزی است و بازگشت بدان از لجاجت و اصرار در امر باطل نیکوتر است.

بهوش باش، بهوش باش از آنچه بذهنت میگذرد و در قرآن و سنت پیامبر درباره آنها نصی وجود ندارد آنگاه نظایر و اشباه را بشناس و امور را با نظایر آنها بسنج.

برای کسیکه ادعا میکند موجبات اثبات حق یا دلیلش در دسترس او نیست مدتی معین کن و او را تا پایان آن مهلت ده، اگر اسناد و دلایل خویش را در ظرف آن مدت بیاورد بر حقانیت او رأی میدهی وگرنه قضای[۶] آن را بر وی حلال می‌شمری زیرا این وضع شک را بهتر میزداید و ابهام و تیرگی قضیه را روشن‌تر

۱- از «ینی» است. در چاپهای مصر و بیروت «قضات» است.

۲- ابن خلدون عنوان نامه و چند سطر از آخر آنرا حذف کرده و با اصل آن که در متون عربی از قبیل البیان و التبیین و الکامل مبرد و عقدالفرید و صبح الاعشی و شرح ابن ابی الحدید و اعجاز القرآن و کتاب الخراج آمده است اختلاف دارد. رجوع به جمهرهٔ رسائل العرب تألیف احمد زکی صفوت ص ۲۵۳ شود.

۳- مراد از فریضه حکم مفروض خدا در قرآن و مراد از سنت روش متبع رسول اکرم است.

۴- از یاوری تو (صبح الاعشی، ص ۱۹۳).

۵- از برگشتن از آن رای (البیان و التبیین، ج ۲ ص ۲۴) و (عقدالفرید ج ۱ ص ۲۷).

۶- در (ا) قضیه است بجای قضا در چاپهای دیگر.

میکند[1]. مسلمانان برای یکدیگر گواهان عادلی می‌باشند مگر کسیکه حد شرعی درباره وی اجرا شده باشد یا در مورد اجرای شهادت دروغ واقع گردیده یا در نسب یا ولاء متهم باشد زیرا خدا، سبحانه، تنها داوریست که از سوگندها و دلایل در میگذرد و نیازی بدانها ندارد. زینهار که هنگام داوری میان دادخواهان کم صبری[2] و دلتنگی از خود نشان دهی و اف گفتن (از خستگی و درد) بر زبان آری[3] زیرا پایدار ساختن حق در جایگاهی که سزاست در نزد خدا پاداشی بزرگ دارد و مایه نیکنامی میشود، و السلام.» پایان نامه عمر.

و خلفا منصب داوری را با آنکه از وظایف خاص آنان بود بدیگران هم واگذار میکردند زیرا ایشان به حل و عقد سیاست عمومی کشور سرگرم بودند که وظایف فراوان و سنگینی برعهده آنان میگذاشت از قبیل جهاد و فتوحات و بستن و استوار کردن مرزهای کشور و نگهبانی حوزه اسلام.

و این وظایف را از این رو که بسیار مورد توجه آنان بود بدیگری محول نمی‌کردند. از این رو حل اختلافات میان مردم و امر داوری درباره آنرا کوچک شمردند و بمنظور سبک کردن وظایف سنگین خود منصب قضا را بدیگران سپردند.

ولی با همه اینها پایگاه مزبور را بکسانی اختصاص میدادند که از طریق خویشاوندی یا ولاء بعصبیت آنان انتساب داشته باشند و آنرا به اشخاصیکه از این لحاظ نسبت به آنان بیگانه بودند واگذار نمیکردند.

اما احکام و شرایط این منصب در کتب فقه و بویژه در کتب احکام سلطانی معروفست. زیرا کار قاضی در روزگار خلفا تنها منحصر به حل و فصل اختلافات میان متداعیان بود، سپس بتدریج برحسب اشتغالات خلفا و سلاطین به امور سیاست عمومی و کارهای مهم کشوری امور دیگری هم به آنها محول شد. سرانجام بر منصب قضا گذشته از رسیدگی به مشاجرات متداعیان امور دیگری نیز افزوده شد مانند استیفای بعضی از حقوق عمومی مسلمانان از طریق نظارت در اموال محجوران مانند دیوانگان و یتیمان و ورشکستگان و سفیهان و رسیدگی به وصیت‌های مسلمانان و امور اوقاف و امر زناشویی بیوگان[4] هنگام از دست دادن اولیا، بنابر عقیده آنان که در این باره رأی داده‌اند، و مراقبت در امور و مصالح کوچه‌ها و ساختمانها، و جستجو و تحقیق در امر شهود و امینان و کسانیکه قیم یا جانشین دیگری میشوند و حاصل کردن علم و آگاهی کامل درباره ایشان از راه عدالت (تعدیل) و جرح تا درباره آنان اطمینان کامل پیدا کند و اینها همه از امور وابسته به منصب قضا بود.

و خلفای پیشین امور مربوط به مظالم و عدالتگاه‌ها را نیز به قاضیان واگذار میکردند و آن وظیفه‌ای بود مرکب از قدرت سلطنت و عدالت و انصاف قضاوت و متصدی آن نیاز به توانایی و نیرویی داشت که مایه

۱- و بهانه و دستاویز رساتری بدست تو میدهد (جمهرهٔ، ص ۲۵۳).

۲- الغلق (جمهرهٔ ص ۲۵۳) در بیشتر نسخ «القلق» است.

۳- التاذی (جمهرهٔ، ص ۲۵۳) در تمام چاپها «التأفف» است.

۴- اشاره به آیه: وَ أَنْکِحُوا الْأَیامی مِنْکُمْ ۲۴: ۳۲.

هراس باشد تا بتواند طرف ستمگر را سرکوب کند و متجاوز را از تعدی بازدارد و اموری را اجـرا میکـرد کـه قضات و دیگران از اجرا کردن آنها عاجز بودند. و وی برسیدگی دلایل و اسـناد و تعزیـر[۱] و تکیـه کـردن بـر امارات و قراین و به تأخیر انداختن حکم تا روشن شدن حقیقت و واداشتن دو طرف دعوی بصـلح و سـوگند دادن[۲] گواهان نیز میپرداخت و اینگونه وظایف از حدود کارهای قاضی وسـیع‌تـر بـود. و خلفـای گذشـته تـا روزگار مهتدی از بنی عباس تمام این وظایف را بتن خویش انجام میدادنـد و بسـیاری از اوقـات آنهـا را بـه قضات خود میسپردند چنانکه علی (رض)[۳] ، اینگونه امور را به قاضی آن عصر ابوادریس خولانی[۴] واگذار کـرد و مأمون کار قضا را به یحیی بن اکثم سپرد و معتصم احمد بن ابی دواد[۵] را بدین منصب برگزید.

و چه بسا که خلفا قضات را بفرمانـدهی امـر جهـاد میگماشـتند و سـرداری سـپاهیان را در جنگهـای تابستانی[۶] به آنها واگذار میکردند چنانکه یحیی بن اکثم هنگام تابسـتان[۷] بجنـگ روم مـی‌رفـت و همچنـین منذر بن سعید قاضی عبدالرحمن الناصر از بنی امیه اندلس امور جهاد و سـرداری سـپاهیان را نیـز برعهـده داشت. بنابراین تصدی اینگونه وظایف به خلفا اختصاص داشت یا آنها را بوزیران یا سـلاطین مقتـدر واگـذار میکردند. همچنین نظارت و مراقبت در جرایم و بزه‌ها و اجرای حدود شـرعی در دولـت عباسـیان و امویـان اندلس و عبیدیان مصر و مغرب برعهده خدایگان شرطه (صاحب الشرطه) (نظیر رئیس شهربانی) بود. و ایـن پایگاه نیز در دولتهای مزبور بخصوص یکی از وظایف دیگر دینی و تکـالیف شـرعی بشـمار میرفـت و دایـره نظارت در آن از احکام قضاوت اندکی وسیعتر بود چنانکه در حکم تهمت مجالی قائـل مـی‌شـدند و پـیش از ثبوت بزه درباره متهم مجازات‌های بازدارنده اجرا میکردند و حدهای شرعی مسـلم را در محـل آنهـا مجـری میداشتند و درباره قصاص و خونبها نیز حکم میدادند و کسانی را که عملشان به بزهکاری منتهـی نمـی‌شـد تعزیر و تأدیب میکردند. آنگاه کیفیت این دو پایگاه در دولتهایی که امر خلافت در آنها از یاد رفته بود بکلـی فراموش شد و منصب رسیدگی به مظالم بسلطان اختصاص یافت خواه از سوی خلیفه بوی تفویض شده باشد یا نه. و وظیفه شرطه (شهربانی) بدو قسمت تقسیم شد: یکی وظیفه رسیدگی به تهمتهای مربوط به جرایم و اجرای حدود آنها و مجازات سارقان و امر قصاص آنجا که از طرف قاضی تعیین میشود، و در دولتهای مزبـور

۱- تعزیر شرعا تأدیب فروتر از حد و تازیانه زدن است. در نسخه (ب) و (ا) و (ک) بجای «تعزیر» «تقریر است». و شـاید تقریـر هم در اینجا مناسب باشد و صورت متن از نسخه اصح است.

۲- صورت متن از «ینی» و دسلان است در نسخ دیگر (عمر رض) است.

۳- در (ا) و (ب) و (ک) بجای استحلاف «استخلاف» است.

۴- فقیه معروف در زمان معاویه که بسال ۸۰ در گذشت.

۵- در تمام نسخ ابی داود آمد و غلط است. رجوع به احمد بن ابی دواد و ابن ابی دواد در لغت نامه دهخدا شود.

۶- الصوائف (پ). الطوائف در (ا) و (ب) و (ک) غلط است.

۷- (پ) الصائفهٔ. سایر چاپها الطائفهٔ. صایفهٔ جنگ تابستانی است و بهمین سبب غزوه روم را صایقهٔ خواننـد زیـرا آنهـا در نقـاط سردسیر در هنگام تابستان می‌جنگیدند (اقرب الموارد).

برای این سمت حاکمی برگزیدند که بر مقتضای سیاست بی‌مراجعه کردن به احکام شرعی فرمانروایی میکرد و این حاکم را گاهی «والی» و زمانی «شرطه» مینامیدند.

آنگاه قسمت تعزیرها و اجرای حدود شرعی را در جرایمی که از لحاظ شرع بثبوت میرسید به قاضی واگذار کردند و وی این وظایف را با تکالیفی که در پیش یاد کردیم برعهده داشت و قسمت اخیر از توابع وظیفه وی بشمار میرفت و این وضع تا این روزگار هم بهمین طریق همچنان پایدار است و پایگاه‌های مزبور هم اکنون اختصاص به وابستگان عصبیت دولت ندارد زیرا کیفیت فرمانروایی تا هنگامی که بصورت خلافت دینی بود و این مناصب هم از مراسم دینی بشمار میرفت ناچار مشاغل مزبور را جز به خداوندان عصبیت خویش نمیسپردند و آنها از تازیان و موالی و هم سوگندان ایشان بودند و یا در زمره بندگان یا هواخواهان نمک‌پرورده آنان بشمار میرفتند و از کسانی بودند که به کفایت و بی‌نیازی آنان از آنچه به ایشان سپرده می‌شد اعتماد داشتند. ولی از روزگاری که خلافت منقرض شد و آن شکل حکومت از میان رفت و همه امور بپادشاهی و سلطنت انتقال یافت اینگونه مشاغل و مناصب دینی هم تا حدی از دستگاه دولت دور و جدا شد، زیرا مناصب مزبور در شمار القاب و مراسم پادشاهی نیست. [گذشته از انقراض خلافت] پس از چندی کارها بکلی از دست عرب بیرون رفت و پادشاهی و کشورداری بملتهای دیگر مانند ترکان و بربرها اختصاص یافت در نتیجه مناصب خلافت بیش از پیش از متصدیان کارهای دولتی دور شد و به نزدیکان خلافت و عصبیت آن اختصاص یافت زیرا عربها معتقد بودند که شریعت دین ایشان و پیامبر، ص، از آنانست و احکام و شرایع او کیش و روش ایشان در میان ملتها میباشد. ولی اقوام دیگر چنین عقیده‌ای نداشتند بلکه آنها مناصب دینی را تنها از لحاظ بزرگ داشت دین برعهده میگرفتند تا از این راه به ملت نزدیکی جویند. از این رو آنان کسانی را که از خاندان و طایفه خودشان نبودند بعلت لیاقت و شایستگی در دوره خلفای پیشین بدین پایگاهها برمی‌گزیدند و چون آن گروه شایسته و لایق در طی صدها سال زیر تأثیر رفاه و فراخی معیشت وضع دولت قرار میگرفتند روزگار خشونت بادیه‌نشینی را از یاد میبردند و بروش زندگی شهرنشینی و عادات آرامش‌طلبی و تجمل خواهی آن خو میگرفتند و مانند شهرنشینان خوی دفاع از نفس در آنان رو بخمودی میرفت و مناصب مزبور در دولتهای سلطنتی بعد از خلفا به این دسته ناتوان شهرنشین اختصاص می‌یافت و رفته رفته صاحبان مشاغل مزبور از پایگاه ارجمندی تنزل میيافتند زیرا از لحاظ خانوادگی و نسب شایستگی نداشتند و بروش آنان هم- مانند شهریان، یعنی کسانیکه در ناز و نعمت و آرامش فرو رفته و از عصبیت پادشاهی دور بودند و برای دفاع از خویش بنیروی سپاهیان اتکا داشتند، مورد تحقیر قرار میگرفتند و اعتبار و حیثیت آنان در دستگاه دولت تنها بخاطر این بود که دولت‌ها به کار ملت قیام می‌کردند و احکام شریعت را مجری می‌داشتند و چون آن گروه به احکام شریعت آشنایی داشتند و درباره آنها فتوی[1] میدادند از این رو مورد عنایت دولت قرار میگرفتند بنابراین در آن روزگار این گروه بخودی خود گرامی شمرده

۱- صورت متن از (پ) است در چاپ (ا) چنین است: و به احکام شریعت اقتدا می‌کردند.

نمیشدند بلکه اگر به تجمل جایگاه ایشان در مجالس پادشاهی اشاره می‌شد، بسبب بزرگ داشت مراتب شرعی بود و حل و عقد امور به هیچ رو در دست آنان قرار نداشت و اگر هم رئیس دولت به حضور آنان می‌رفت تنها جنبه رسمی داشت و حقیقتی در آن نبود، زیرا حقیقت دخالت در امور و فرمانروایی از آن کسانی است که توانایی بر آن دارند و کسیکه توانایی بر اینگونه امور نداشته باشد در حل و عقد امور هم تأثیری نخواهد داشت. مگر اینکه بگوییم احکام شرعی و فتاوی را از ایشان باید گرفت که آری. و خدا کامیاب کننده است.

و چه بسا که برخی از مردم می‌پندارند این روش بر مقتضای حقیقت نیست و عمل پادشاهان در بیرون راندن فقیهان و قاضیان از امور دولتی و مشورت نکردن با آنها در کارها مشروع نمیباشد، چه پیامبر، ص، فرموده است: عالمان وارثان پیامبرانند. ولی باید دانست که این پندار درست نیست بلکه جریان امر پادشاهی و سلطنت بر مقتضای اصولی است که طبیعت عمران و اجتماع حکم میکند و اگر جز این بود دستگاه پادشاهی از مرحله سیاست دور میشد و طبیعت عمران (اجتماع) درباره آن گروه به هیچ رو وفق نمیدهد و مقتضی نیست کمترین دخالتی در حل و عقد امور داشته باشند و مناصبی به ایشان محول شود زیرا مشاوره در کارهای دولتی و حل و عقد امور را تنها کسانی میتوانند عهده‌دار شوند که دارای عصبیتی باشند. تا بوسیله آن بر تصرف در امور یا امر و نهی توانا شوند و کسیکه هیچگونه عصبیتی نداشته باشد و قادر نباشد خود را حفظ کند و از تجاوز زبر دستان مصون دارد بلکه در این باره متکی بدیگران باشد چه دخالتی میتواند در کار مشاوره داشته باشد یا کدام معنی انگیزه اعتبار وی در امر مشورت است. آری مگر بگوییم مشورت با چنین کسانی درباره همان مسائل احکام دین است که از آنها اطلاع دارند و آنهم بویژه در خصوص استفتا است. ولی آنها از مرحله مشاوره در کارهای سیاسی دورند زیرا فاقد عصبیت میباشند و به احوال و احکام سیاست آشنایی ندارند و بزرگ داشت ایشان از ناحیه پادشاهان و امیران در شمار نیکوکاریهای آنان میباشد و گواه بر اینست که آنان اعتقاد نیکو به امور دینی دارند و هر چه و هر که را از هر جهت به دین منسوب باشد گرامی میشمرند.

و اما درباره گفتار پیامبر، ص، که عالمان وارثان پیامبرانند، باید دانست که فقیهان در این روزگار و اعصار نزدیک به این زمان تنها در گفتار دانندگان و راویان اصول شریعتند و آنها را در کیفیت اعمال مربوط بعبادات و چگونگی داوری در معاملات برای کسانیکه در عمل بدانها نیازمندند بر وفق نصوص نقل میکنند و حداکثر آنچه درباره بزرگان ایشان میتوانیم بگوییم همین است ولی آنها جز به اندکی از آنچه میگویند، و آنهم در برخی از حالات، عمل نمیکنند و متصف بصفات مزبور نیستند. در صورتی که بزرگان سلف[1]، رضوان

۱- مقصود از «سلف» و «مذاهب سلف» متقدمان اسلام است (از اقرب الموارد).

الله علیهم[1]، و مسلمانان دیندار و پرهیزکار هم از روی تحقیق[2] به اصول و روشهای شریعت آشنایی داشته و هم بدان اصول متصف بوده‌اند.

و بنابراین هر آنکه هم به اصول دین و شریعت متصف باشد و هم از روی تحقیق آنها را بداند، نه نقل (قول)، از (وارثان) بشمار خواهد رفت مانند کسانیکه در رساله قشیریه[3] وصف ایشان آمده است.

و هر که این دو امر (یعنی علم شریعت و اتصاف به اوصاف و نقل آن) در وی گرد آید او عالم و وارث حقیقی است مانند فقیهانی که در زمره تابعان بودند و سلف و پیشوایان چهارگانه (پیشوایان مالکیان و حنفیان و شافعیان و حنبلیان) و دیگر کسانیکه بر طریقه آنان بوده و گام بگام خصال و صفات ایشان را پیروی کرده‌اند. و هرگاه یکی از افراد امت بیکی از دو امر منفرد باشد در آن صورت بر عابد نام «وارث» نهادن شایسته‌تر است تا بر فقیهی که پارسا نیست، زیرا به پارسا صفتی به ارث رسیده است در صورتی که فقیه ناپارسا هیچ چیز به ارث نبرده است بلکه او صاحب گفتارهایی بیش نیست که نص آنها را در کیفیات عمل برای ما نقل میکند و این گروه بیشتر فقیهان عصر ما هستند بجز کسانیکه ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و ایشان اندکند[4].

عدالت، و آن وظیفه‌ای دینی است که از توابع داوری و قضا و موارد[5] عملی آنست، و حقیقت آن قیام به اذن قاضی است برای گواهی دادن در میان مردم در آنچه بسود یا بزیان ایشان میباشد بصورت نقل گواهی از دیگری و جانشین وی شدن در گزاردن آن هنگام احضار شهود و ادای شهادت هنگام تنازع و نوشتن آن در سجلاتی[6] که بدانها حقوق و املاک و دیون و سایر معاملات مردم حفظ میشود.

[و اینکه گفتیم به اجازه قاضی، بدین سبب است که مردم بفساد گراییده‌اند و امر تعدیل و جرح بجز قاضی بر دیگر مردمان پوشیده است. از این رو در حقیقت قاضی بکسانیکه عدالت آنان در نزد وی بثبوت رسیده است اجازه شهادت میدهد تا بدین وسیله بتواند امور مردم و معاملات ایشان را حفظ کند][7] و شرط وظیفه عدالت متصف بودن بعدالت شرعی و برائت از جرح است. و متصدیان این وظیفه باید عهده‌دار نوشتن دفتر سجلات و عقود باشند و از لحاظ عبارت و انتظام فصول و هم از نظر استواری شرایط شرعی و عقود

۱- در (ا) و (ب) و (ک) چنین است و در (پ): «رضی الله عنهم».

۲- در (پ) چنین است ولی در (پ) و (ا) و (ک): «تحقق».

۳- منظور «الرسالة فی رجال الطریقة» معروف به رساله قشیریة تألیف ابوالقاسم ابن خرشید فقیه شافعی نیشابوریست. رجوع به ج ۱ ابن خلکان ص ۳۲۴ و لغت نامه دهخدا شود.

۴- إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ قَلِيلٌ ما هُمْ ۳۸: ۲۴.

۵- (ا) مواد.

۶- «سجل» در نزد فقیهان دفتریست که قاضی صورت دعاوی و حکم و چکهای معاملات و مانند آنها را در آن مینویسد تا در نزد وی محفوظ بماند و بمنزله سندی باشد تا هرگاه یکی از متداعیان بر دیگری ادعا کند بتوان بدان استناد کرد (اقرب الموارد).

۷- قسمت داخل کروشه در «ینی» و چاپهای مصر و بیروت نیست از این رو از چاپ پاریس ترجمه شد.

(دقت کنند) و از این رو چنین کسی بدانستن مسائلی از فقه که مربوط بدین امور است نیازمند میباشد. و بعلت شرایط مزبور و لزوم تمرین و مهارت در آنها عدالت هم اکنون ببرخی از عدول معین اختصاص یافته است چنانکه گویی این حقیقت تنها مخصوص به صنفی است که متصدی این امور میباشند در صورتی که حقیقت امر چنین نیست بلکه عدالت از شرایط مخصوص آنان برای این وظیفه است. و لازمست قاضی از لحاظ رعایت شرط عدالت درباره احوال و خوی و رفتار ایشان تحقیق و جستجو کند و در این خصوص مسامحه و اهمال روا ندارد چه بر اوست که حقوق مردم را حفظ کند و بنابراین کلیه نتایجی که در این باره پدید آید برعهده قاضی است و او ضامن زیان‌های آن میباشد و هنگامی که چنین گروه خاصی برای این وظیفه تعیین شوند وجود ایشان در تعدیل کسانیکه عدالت آنان بر قاضیان پوشیده است نیز سودمند خواهد بود زیرا در نتیجه توسعه یافتن شهرها و مشتبه بودن در احوال کسان کار بر قاضیان دشوار شده است در صورتی که آنها ناچارند دعاوی و مشاجرات متداعیان را از دلایل و اسناد اطمینان بخش و مورد اعتماد حل و فصل کنند، از این رو خواه ناخواه اغلب برای حصول اطمینان بگروه مزبور اعتماد میکنند. و تعدیل کنندگان در همه شهرها در دکان‌ها و سکوهای مخصوصی اقامت میگزینند و صاحبان معاملات با آنان قرارداد می‌بندند و برای گواهی و قید آن در دفاتر و سجلات از وجود آنان استفاده می‌کنند.

و مفهوم کلمه مزبور، یعنی عدالت، میان وظیفه‌ای که معنی آن آشکار شد و عدالت شرعی که اخت جرح است مشترک می‌باشد، گاهی هر دو متوارد و گاه مفترق‌اند، و خدا سبحانه[1] داناتر است.

محتسبی[2] و سکه، اما محتسبی وظیفه‌ای دینی از باب امر بمعروف و نهی از منکر است که برعهده داران امور مسلمانان واجب است این پایگاه را به کسی که شایسته این مقام باشد اختصاص دهند و او را به وجوب آن ملزم سازند.

آنگاه محتسب بمنظور انجام دادن این امر همراهان و یارانی برای خود بر میگزیند و درباره منکرات و اعمال خلاف بجستجو میپردازد و مرتکبان را فراخور عمل آنان تعزیر و تأدیب میکند و مردم را بحفظ مصالح عمومی شهر وامیدارد، از قبیل منع کردن آنان از تنگ کردن و گرفتن کوچه‌ها و معابر و جلوگیری از باربران و کشتی بانان در حمل کردن بارهای سنگینتر از میزان مناسب و فرمان دادن بصاحبان خانه‌های مشرف بر خرابی که آنها را خراب کنند تا مبادا برای رهگذران خطری روی دهد و منع معلمان مکاتب و غیره از شدت نشان دادن در زدن کودکان نوآموز. حکم محتسب درباره منازعه یا تجاوز افراد بیکدیگر متوقف نمی‌شود بلکه در خصوص اموری که به وی میرسد او را حکم و نظر می‌باشد و بر اطلاق او را گذراندن حکم نیست بلکه در

۱- در (پ) چنین است و در نسخ (ا) و (ب) و (ک): «تعالی».

۲- از کلمه حسبهٔ (بکسر ح) و احتساب است که در لغت بمعنی شمردن و در اصطلاح بمعنی تدبیر و سیاست و در شرع مراد امر بمعروف و نهی از منکر است و در عرف بر امور محدودی از قبیل بر زمین ریختن مسکرات و شکستن آلات و ادوات طرب و اصلاح طرق و شوارع اطلاق میشود. وظیفه مزبور نظیر شهرداری امروز بوده است. رجوع به لغت نامه دهخدا و کشاف اصطلاحات الفنون و «معالم القربهٔ فی احکام الحسبهٔ» شود.

آنچه متعلق به زراندودی و تدلیس در امور معیشت مردم و جز آن روی می‌دهد و همچنـین در پیمانـه‌هـا و اوزان (نادرست) حکم می‌کند. و هم مسامحه‌کاران در پرداخت دین و مانند آنها را به انصـاف وادار میکنـد و نظایر اینگونه امور برعهده اوست که نیازی به شنیدن شهادت و دلیل یا اجرا کردن حکمی ندارد.

در حقیقت محتسب اموری را انجام میدهد که از لحاظ تعمیم و سهولت اغـراض قاضـی از آنهـا دوری می‌جوید، از این رو اینگونه امور را به وی میسپارند تا از این راه به منصب قضا خدمت کند. و این وظیفـه در بسیاری از دولتهای اسلامی مانند عبیدیان مصر و مغرب و امویان اندلس داخل در کارهـای عمـومی منصـب قضا بود و از وظایف قاضی بشمار میرفت و او کسی را به انتخاب خودش برای این امور تعیین می‌کرد سپس هنگامی که وظیفه سلطان از خلافت جدا شد و در امور سیاست کشور بطور عموم نظارت و مراقبـت میکـرد این وظیفه هم جزو دیگر وظایف پادشاه میشد و بصورت یک منصب و پایگاه مستقل درآمد.

سکه، وظیفه‌ایست که متصدی آن در وضع مسکوکات رایج میان مسلمانان کـه بـا آنهـا داد و سـتد و بازرگانی میکنند نظارت مینماید و از درمهای ناسره و آمیخته بفلزهای کم بها یا درمهایی که گوشـه آنهـا را میبرند و از وزن آنها کاسته میشود جلـوگیری میکنـد و سـکه‌هـای رایـج را از هرگونـه تقلـب و زرانـدودی محافظت مینماید. بویژه که اینگونه سکه‌ها از لحاظ عدد در معاملات و امور مربوط ببازرگانی رایج باشـد و از اعتبارات بدان وابسته باشد. گذشته از این دارنده این وظیفه باید در نیکو گـذاردن علامـت سـلطان بـر روی درمها و سکه‌ها مراقبت کند تا مبادا سکه‌های ناسره و مغشوش رواج یابـد. و علامـت مزبـور عبـارت از مهـر آهنینی ویژه این کار است که آنرا بر سکه میزنند و بر روی آن مهر نقش و نگارهای مخصوصی است. پس از آنکه اندازه سکه معین میشود مهر را بوسیله چکشی بر روی درهم یا دینار میزنند تا نقش و نگارهای مزبـور بر روی آنها مرتسم شود. و این خصوصیات علامت سره بودن درهم و دینار اسـت و نشـان میدهـد حـداکثر مقدار سیم و زری که در میان مردم یک کشور و بر حسب رسوم دولت حاکم متداولست هنگـام قـالبریزی و تصفیه در آنها بکار رفته است. زیرا سیم و زری که هنگام قالبریزی و تصفیه در سکه‌ها بکار میرود حد معینی ندارد بلکه میزان نهایی آن وابسته به اجتهاد است[۱]، یعنی هرگاه مردم یک سرزمین یـا ناحیـه‌ای بـر میـزان معینی از بکار بردن زر و سیم خالص در سکه‌ها متفق و همرای شوند در همان حـد متوقـف میگـردد و آنـرا نمونه (امام) و عیار مینامند و سکه‌های خود را بدان عیار معتبر میشمرند و هنگام صرافی آنها را بـدان عیـار میسنجند و اگر مقدار سیم و زر سکه‌ای کمتر از عیار مزبور باشد آنرا ناسره میخوانند. و نظارت در کلیه ایـن امور برعهده خدایگان منصب یاد کرده است. وظیفه مزبور ازین نظـر در شـمار وظـایف دینـی اسـت و جـزو منصبها و وظایف خلافت بشمار میرود. و در آغاز کار در مشاغل عمومی منصب قضاوت مندرج بود ولی پـس از چندی از آن مجزا شد.

۱- منظور مؤلف از اجتهاد در اینجا «نظر اقتصادی و سیاسی» اهل نظر از اولیای امر است.

و هم اکنون مانند وظیفه محتسبی[۱]، به استقلال اداره میشود. اینست پایان گفتار ما دربـاره وظـایف و منصبهای مربوط بخلافت. و برخی از مناصب و پایگاههای خلافت را یاد نکردیم زیرا وظایف مزبـور بعلـت از میان رفتن موجبات تأسیس آنها متروک شده است.

و وظایف دیگری هم در شمار مناصب سلطانی و پادشاهی درآمده است چنانکه وظایف امارت و وزارت و جنگ و خراج جزو مناصب سلطانی است و مادر فصل مخصوص آنها پس از وظیفه جهاد دربـاره هـر یـک گفتگو خواهیم کرد. و وظیفه جهاد هم بسبب از میان رفتن جهاد متـروک شـده اسـت و بجـز در دولتهـای قلیلی بجای نمانده است که در آن ممارست میکنند و اصول و قواعد آنرا اغلـب در قسـمت احکـام سـلطانی (کشوری و پادشاهی) می آورند.

همچنین پایگاه نقیبی انساب (شناسایی خاندانها) بعلت از میان رفتن و فرسـودگی نشـانه‌هـای ویرانـه خلافت متروک شده است و آن پایگاهی بود که حفظ و تعیین دودمان خلافت و نسب افراد آن بوسیله پایگاه مزبور صورت می‌گرفت و منتسبان به آن دودمان مستمری و وظیفه‌ای از بیت المال (بعلت انتساب بخانـدان پیامبر) دریافت میکردند. و خلاصه مراسم و مناصب خلافت هم اکنون در بیشتر ممالک (اسلامی) در شـمار آداب و رسوم کشوری و سیاسی درآمده است، و خدا بفرمان خود گرداننده امور است[۲].

فصل سی و دوم

در لقب امیرالمؤمنین و اینکه آن لقب از نشانه‌های خلافت است و از آغاز عهد خلفا معمول شده است[۳]

سبب پدید آمدن این لقب آنست که چون بیعت مردم بر ابوبکر، رض، مقرر شد صـحابه، رض، و دیگـر مسلمانان او را خلیفهٔ رسول الله، ص، مینامیدند و این امر همچنان بر همین منوال بود تا درگذشـت و چـون پس از ابوبکر بیعت با عمر برحسب وصیت ابوبکر نسبت به وی پیش آمد مردم او را خلیفهٔ خلیفهٔ رسول الله، ص، میخواندند و گویی مردم این لقب را بسبب بسیاری کلمات و تتابع اضافات سنگین میشمردند و اگر این رسم دوام می‌یافت این اضافات در آینده پیوسته رو بفزونی میرفت تا حدی که بـه زشـتی منتهـی میشـد و بازشناختن آنها بسبب درازی و فزونی اضافات دشوار میگردید و به هیچ رو کسی نمیتوانست بسهولت آنها را بشناسد، از این رو خواه ناخواه مردم از چنین لقبی عدول میکردند و ترکیبی مشابه و مناسب آن می‌یافتند و خلیفه را به لقبی نظیر معنی آن میخواندند.

۱- کلمه حسبهٔ در چاپهای بیروت بغلط حبشه است.

۲- در چاپ (پ) و «ینی» چنین است و در سایر چاپها: «و خدا هرگونه بخواهد گرداننده امور است».

۳- در «ینی» چنین است: و آن از آغاز عهد خلفا معمول شده است زیرا چون بیعت ...

در همان روزگار مردم فرماندهان سپاه را بنام امیر میخواندند و امیر صفتی است مشتق از امارت. و هم مردم جاهلیت پیامبر، ص، را امیر مکه و امیر حجاز خطاب میکردند و صحابه نیز سعد بن ابی وقاص را بلقب امیرالمسلمین[۱] میخواندند زیرا وی امیر لشکریان قادسیه بود که قسمت معظم مسلمانان را در آن روزگار تشکیل میدادند. از قضا یکی از صحابه عمر، رض، را «ای امیرالمؤمنین» خطاب کرد و مردم این لقب را پسندیدند و تصویب کردند و او را بدان خواندند. گویند نخستین کسی که عمر را بدین لقب نامید عبدالله بن جحش بود و برخی گفته‌اند عمرو بن عاص و گروهی دیگر گفته‌اند مغیرهٔ بن شعبه او را بدین لقب خوانده است، و بقولی پیکی خبر فتح بعضی از لشکریان را آورد و همینکه داخل مدینه شد از عمر پرسید و میگفت: امیرالمؤمنین کجاست؟ اصحاب عمر[۲] که این ترکیب را شنیدند آنرا نیکو شمردند و گفتند راست گفتی بخدای نام او است، وی براستی امیرالمؤمنین است. و از آن پس وی را بدان خواندند و در میان مردم بمنزله لقبی برای او تلقی گردید و آنگاه خلفای پس از وی این لقب را بوراثت از وی گرفتند و آنرا نشانه‌ای از خلافت شمردند که هیچکس در تمام دوران دولت امویان درین لقب و نشانه خاص با ایشان شرکت نمیکرد.

آنگاه شیعیان لقب امام را به علی، ع، اختصاص دادند تا مقام امامت که اخت و مرادف خلافت است صفت خاص او گردد و هم در مذهب ایشان کنایه از این بود که علی برای امامت نماز از ابوبکر شایسته‌تر است چنانکه مذهب و بدعت ایشان بر این جاریست. پس کلمه امام را به علی، ع، و کسانی که پس از وی در مذهب آنان نامزد خلافت بوده‌اند اختصاص دادند و کلیه ایشان را امام میگفتند و این شیوه تا زمانی که در خفا مردم را به تشیع دعوت می‌کردند ادامه داشت ولی همینکه بر دولت استیلا یافتند از آن پس امام خود را به امیرالمؤمنین ملقب ساختند[۳]، چنانکه شیعیان بنی عباس هم چنین کردند چه ایشان همچنان پیشوایان خود را تا روزگار ابراهیم که دعوت او را آشکار ساختند و برای نبرد در راه امامت وی لوای جنگ را برافراشتند امام می‌گفتند و آنگاه که ابراهیم کشته شد برادر وی سفاح را امیرالمؤمنین خواندند.

همچنین رافضیان افریقیه پیشوایان خویش را که از فرزندان اسماعیل بودند همواره امام میگفتند تا نوبت امامت به عبیدالله مهدی رسید و او و پسرش ابوالقاسم را نیز امام میخواندند ولی همینکه اساس دولت ایشان استحکام یافت جانشینان پس از آنها را به امیرالمؤمنین ملقب ساختند.

ادارسه مغرب نیز ادریس و پسرش ادریس اصغر را امام میگفتند و کار ایشان نیز بر منوال عبیدیان (فاطمیان) بود. و خلفا این لقب را بوراثت میگرفتند و آنرا نشانه برای کسی قرار داده بودند که فرمانروای حجاز و شام و عراق و ممالکی باشد که دیار و مسکن عرب و مراکز دولت و اصل ملت اسلام و جایگاه فتح

۱- در چاپهای دیگر جز (پ): «امیرالمؤمنین».

۲- در همه نسخ چنین است ولی دسلان «اصحاب» یا «صحابه» مطلق آورده که بر صحابه حضرت رسول اطلاق می‌شود و صورت مزبور صحیحتر بنظر می‌رسد.

۳- ولی شیعیان اثنا عشری مشرق تنها علی علیه السلام را امیرالمؤمنین میخوانند و جانشینان پس از آن حضرت را «امام» میگویند.

باشد و در آغاز جوانی دولت و هنگام شکوه و غرور آن لقب دیگری نیز بر آن افزوده شد که خلفا را از یک دیگر بدان باز میشناختند.

چه در امیرالمؤمنین همه اشتراک داشتند بهمین سبب عباسیان برای جلوگیری از کوچک شدن اسامیشان در افواه عامه و حفظ آنها از ابتذال پرده‌ای میان نامهای شخصی‌شان کشیدند و ملقب به کلمات دیگری شدند چون سفاح و منصور و مهدی و هادی و رشید تا آخر دولت ... (تا مردم آنها را بنام نخوانند).

و عبیدیان افریقیه و مصر نیز از آنان در این شیوه تقلید کردند ولی امویان در مشرق پیش از عباسیان که با خشونت و سادگی بسر میبردند از اینگونه القاب دوری جستند زیرا در آن روزگار ایشان هنوز آیینها و امیال عربیت خالص را از دست نداده بودند و رسوم و شعارهای بادیه‌نشینی ایشان برسوم و شعارهای شهرنشینی تبدیل نشده بود.

ولی امویان اندلس مانند گذشتگانشان بهمان القاب (یعنی لقب خلیفه و امیرالمؤمنین نه لقبهای جدید) اختصاص یافتند با اینکه خودشان میدانستند بعلت ممنوع شدن از امیری مؤمنان که عباسیان بدان اختصاص یافته بودند از القاب خلافت محرومند چه آنها از تسلط بر کشور مرکز اصلی عرب و دارالخلافهٔ، جایگاه عصبیت آنان، عاجز بودند بلکه آنها فقط بوسیله امارت اندلس خود را از مهلکه‌های عباسیان حفظ کرده بودند.

تا اینکه عبدالرحمن داخل (سوم) آخرین ایشان یعنی ناصر [محمد بن][1] امیر عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن اوسط در آغاز قرن چهارم پدید آمد و وضع خلافت در مشرق و تغییراتی که در آن روی داده بود در اندلس شهرت یافت از قبیل محجوریت خلیفه و امر و نهی و استقلال و خودکامگی موالی و فساد کاری ایشان در امور خلفا از راه عزل و تغییر دادن (حکام) و کشتار و میل کشیدن چشم. و این عبدالرحمن نیز شیوه‌های خلفای مشرق و افریقیه را تقلید کرد و موسوم به امیرالمؤمنین و ملقب به الناصرلدین الله شد.

و این روش پس از وی مانند عادت و رسمی بجای ماند و جانشینانش آنرا فراگرفتند در صورتی که پدران و گذشتگان قوم او بر این رسم نبودند. و وضع بر این منوال ادامه یافت تا اینکه عصبیت عرب بکلی منقرض شد و رسم خلافت از جهان برافتاد و موالی غیر عرب بر عباسیان غلبه یافتند و نمک‌پروردگان بر عبیدیان در قاهره تسلط پیدا کردند و صنهاجه بر امرای افریقیه و زناته بر مغرب و ملوک طوایف در اندلس بر امویان آن سرزمین استیلا یافتند و آن کشور را تجزیه کردند و حاکمیت اسلام دچار تفرقه گردید پس پادشاهان مغرب و مشرق شیوه‌های گوناگونی در القاب معمول کردند از آن پس که آنان را بنام «سلطان» میخواندند.

ولی خلفا از میان پادشاهان مشرق، سلاطین ایران را به القابی اختصاص داده بودند که جنبه بزرگداشت و تعظیم داشت چنانکه می‌رساند که ایشان منقاد و مطیع خلیفه‌اند و موالات و دوستی نیکو

۱- در (پ) نیست.

دارند، مانند: شرف الدوله و عضدالدوله و رکن الدوله و معزالدوله و نصیرالدوله و نظام الملک و بهاءالملک[۱] و ذخیرةالملک و امثال اینها.

و عبیدیان نیز امرای صنهاجه را بچنین القابی اختصاص میدادند و هنگامی که امرای مزبور بر خلیفه تسلط یافتند و راه استقلال و خودکامگی پیش گرفتند نیز چنانکه در پیش یاد کردیم بشیوه غلبه یابندگان و خودکامگان بهمان القاب قانع شدند و از لحاظ ادب نسبت به مقام خلافت و عدول کردن از بکار بردن سمت‌های مختص آن، القاب خلفا را بر خود ننهادند و از آنها دوری جستند و متأخران اعاجم مشرق (ایرانیان و جز آنان) چون استقلال و تسلط شان بر پادشاهی قوت گرفت و شرف و بزرگواری آنان در دولت و قدرت فزونی یافت و عصبیت خلافت بکلی متلاشی و مضمحل گردید، متمایل شدند که القاب خاصی برای پادشاهان خویش، مانند ناصر و منصور، زیاده بر القابی که پیشتر بدانها اختصاص یافته بودند برگزینند تا مشعر بر خروج ایشان از ربقه ولاء و نمک‌پروردگی و هواخواهی خلیفه باشد. و کلمات مزبور را فقط به «دین» اضافه میکردند و میگفتند: صلاح الدین، اسدالدین، نورالدین.

و اما ملوک طوایف اندلس به نیروی غلبه خویش بر خلافت، از این رو که از قبایل و عصبیت آن بشمار میرفتند، القاب خلافت را بخود اختصاص دادند و آنها را میان خویش تقسیم کردند، چنانکه خود را ملقب به الناصر و المنصور و المعتمد و المظفر و امثال اینها ساختند، و بهمین سبب ابن شرف[۲] در عیبجویی آنان گوید:

آنچه مرا از سرزمین اندلس بیزار میکند
نامهای معتمد و معتضد است
لقبهای پادشاهی ارجمندی است که نابجا بکار رفته است
مانند گربه‌ای که بباد کردن خود از هیکل شیر تقلید کند.

و اما صنهاجه بهمان القابی اکتفا میکردند که خلفای عبیدیان بمنظور بزرگداشت آنان را ملقب میساختند مانند نصیرالدوله و سیف‌الدوله و معزالدوله. و چون از دعوت عبیدیان سرباز زدند و بدعوت عباسیان گرویدند باز هم این القاب در میان ایشان معمول بود. آنگاه شکاف میان ایشان و خلافت وسیع شد و پیمان و عهد آنرا از یاد بردند، و این القاب را نیز فراموش کردند و فقط به «سلطان» اکتفا نمودند. همچنین پادشاهان مغراوه نیز بجز نام سلطان هیچیک از این القاب را بر نگزیدند، از این رو که آنان همان شیوه بادیه‌نشینی و سادگی را از دست نداده بودند.

۱- بهاء الدولة، در (ک) و (ب).

۲- در نسخ (ک) و (ا) و (ب): «ابن ابی شرف».

و چون آثار خلافت برافتاد[1] و مسند آن بی‌زیور گشت[2] و یوسف بن تاشفین پادشاه لمتونه از قبایل بربر در مغرب قیام کرد و بر دو عدوه «عدوتین»[3] تسلط یافت و مردی نیکوکار و پیرو سلف بود از این رو همت گماشت که به طاعت خلیفه گردن نهد تا از این راه مراسم دین را تکمیل کند. بدین سبب با المستظهر عباسی داخل مذاکره شد و برای بیعت خویش عبدالله بن عربی و پسرش قاضی ابوبکر از مشایخ اشبیلیه را نزد وی گسیل کرد آنها از خلیفه طلب کردند که یوسف بن تاشفین را در مغرب بعنوان خلیفه بشناسد و این وظیفه را از جانب وی برعهده گیرد آنگاه با گرفتن عنوان جانشینی خلافت برای یوسف در مغرب بسوی وی بازگشتند. و (مقرر بود) که یوسف در جامه و رتبه زی و شعار آنان را داشته باشد. و خلیفه یوسف را در آن مقام از نظر بزرگداشت و اختصاص امیرالمسلمین[4] خطاب کرد و یوسف آنرا بعنوان لقب پذیرفت. و گویند خلیفه پیش از این واقعه بعلت آنکه بمقام خلافت احترام میگذارده است وی را امیرالمسلمین[4] خوانده است چه وی و طایفه‌اش (مرابطان) مقید به آداب دین بودند و از سنت پیروی میکردند.

و پس از مرابطان مهدی پدید آمد و مردم را بحق دعوت میکرد و مذاهب اشعری را رواج میداد و مردم مغرب را نکوهش می‌کرد که چرا از اشاعره عدول کرده و بتقلید سلف در ترک تاویل ظواهر شریعت و مسائلی که بدان منجر میشود گرویده‌اند از قبیل تجسیم[5] چنانکه در مذهب اشعری معروفست. و پیروان خویش را «موحدان» نامید تا بر این انکار تعریضی باشد و رأی خاندان نبوت را در امام معصوم می‌دانست و ناچار چنین امامی در هر زمان باید وجود داشته باشد تا به سبب وجود او نظام این جهان حفظ شود. و اینکه وی را امام می‌نامیدند بدان سبب است که در پیش یاد کردیم که در مذهب شیعه خلفای خویش را بدین لقب میخواندند و با کلمه امام لفظ «معصوم» را هم مرادف می‌آوردند تا اشاره بمذهب شیعه در عصمت امام باشد. و او در نزد اتباع خویش از لقب امیرالمؤمنین امتناع ورزید. از نظر پیروی از شیوه متقدمان شیعه. و از این رو که در آن روزگار کودکان و ابلهانی از اعقاب خداوندان خلافت در مشرق و مغرب در آن لقب شرکت داشتند.

۱- نام خلافت از میان رفت. «ینی».

۲- ترجمه: تعطل دستها است کلمه دست فارسی را تازیان به معانی: مسند ملوک- دشت- ورق- حیله (گویا از دستان) و بسیاری از معانی دیگر بکار برده‌اند.

۳- عدوه به تثلیث حرف نخست در لغت به معنی کنار رود و جانب آن است و در اصطلاح جغرافیای تاریخی منظور: عدوه اندلس و عدوه قیرویان است که قسمتهایی از فاس بشمار می‌رود. دمشقی می‌نویسد: فاس دو شهر است: عدوه اندلس که بسال ۱۹۲ ه بنیان نهاده شده و عدوه قیرویان که در سال ۱۹۳ بنا شده است و این عدوه در روزگار ادریس بن ادریس بنیان نهاده شده و میان دو عدوه مزبور شهری است در ضمن باید دانست که فاس مجاور مراکش است و مراکش را همین یوسف بن تاشفین صنهاجی بنا کرد و در روزگار عبدالمؤمن مرکز خلافت گشت. رجوع به اقرب الموارد و نخبة الدهر دمشقی و فهرست آن شود.

۴- امیرالمؤمنین، در (ا) و (ب) و (ک).

۵- مقصود عقاید مجسمی‌هاست. این کلمه در «ینی» نیست.

آنگاه پس از وی ولیعهدش عبدالمؤمن ملقب به لقب امیرالمؤمنین شد و پس از او خلفای بنی عبدالمؤمن و خاندان ابوحفص پس از آنان در افریقیه بدین لقب خوانده میشدند و آنرا فقط بخود اختصاص دادند. زیرا شیخ آنان مهدی بدان خوانده می‌شد و وی صاحب الامر بود و همچنین جانشینانش از پس او این مقامات و لقب را به وی اختصاص میدادند و روا نمیدانستند هیچکس جز آنان در این لقب شرکت داشته باشد و چون عصبیت قریش متلاشی و نابود شده بود آنان این شیوه را برگزیده بودند. و چون در مغرب امر خلافت بفساد گرایید و قدرت را زناته بدست گرفت، نخستین پادشاهان آن قوم روش بادیه‌نشینی و سادگی پیش گرفتند و مانند سلاطین لمتونه بلقب امیرالمسلمین اکتفا کردند بدین منظور که احترام مقام خلافت بنی عبدالمؤمن و جانشینان آنان بنی ابوحفص را مراعات کنند، زیرا سلسله مزبور فرمانبری از مقام خلافت را بر خود لازم میشمردند آنگاه متأخران ایشان به لقب امیرالمؤمنین گراییدند و تا این روزگار خود را امیرالمؤمنین میدانند از این رو که بتمام امیال پادشاهی نایل آیند و کلیه شیوه‌ها و رسوم و شعایر آنرا بمرحله کمال رسانند، و خدا بر امر خویش غالب است.

فصل سی و سوم

در شرح نام بابا (پاپ)[1] و پطرک در میان مسیحیان و نام کوهن در نزد یهود

باید دانست که هر ملتی (مذهبی) باید در غیبت پیامبر خود قائمی داشته باشند که ایشان را به احکام و شرایع دین آن پیامبر رهبری کند و این قائم در میان ایشان بمنزله خلیفه پیامبر است که تکالیف و احکام را بمردم تبلیغ میکند.

و نیز بنابر آنچه در فصول پیش یاد کردیم ضرورت سیاست در میان نوع بشر ایجاب میکند که برای تشکیل یافتن اجتماع بشری شخصی با قهر و زور آنان را وادار بمصالح عمومی کند و از مفاسد و تباهیها بازدارد و چنین کسی را پادشاه نامند. و چون دعوت دین اسلام جنبه عمومی دارد و باید همه مردم را بطوع و کره بدان وادار کنند، و بهمین سبب امر جهاد در میان مسلمانان از تکالیف شرعی بشمار میرود، از این رو در کشورهای اسلامی خلافت و پادشاهی توأم شده است زیرا شوکت یا قدرت بخلافت و پادشاهی هر دو متوجه میباشد و برای حفظ هر دو مقام مزبور بکار میرود.

ولی دعوت مذاهب دیگر جنبه تعمیم نداشته و هم جهاد در میان آنان از تکالیف شرعی نبوده است مگر تنها در موارد دفاع. از این رو متصدیان امور دینی در میان آنان به هیچ رو در سیاست کشور دخالتی ندارند بلکه پادشاهی برای کسی از آنان حاصل میشود که در حطام دنیوی فرو افتد و برای امری غیر دینی

۱- «بابا» رئیس متعبدان نصاری خلیفه رسول پطرس است (اقرب الموارد). رئیس روحانی کاتولیکها. در بعض نسخ (باب) است.

(بدان روی آورد). و آن همان عصبیت است که بطبع اقتضا میکند خداوندان آن درصدد بدست آوردن کشور و پادشاهی برآیند چنانکه دلایل آنرا در فصول پیش یاد کردیم. و علت اینکه صاحبان ادیان دیگر از طریق دین درصدد بدست آوردن پادشاهی بر نمی آیند اینست که مذهب آنان ایشان را مانند مذهب اسلام به غلبه یافتن بر ملتها و مذاهب دیگر مکلف نمیکند بلکه از ایشان خواسته شده است که دین خود را در میان کسانی پایدار کنند که بدان اختصاص دارند و بهمین سبب بنی اسرائیل پس از موسی و یوشع، ص، قریب چهارصد سال در حالی بودند که اعتنایی به هیچیک از امور کشورداری نداشتند بلکه تمام هم ایشان فقط برپا داشتن دینشان بود و کسی را که در میان آنان متصدی و عهده‌دار این امر بود «کوهن» مینامیدند و گویی او خلیفه موسی، ع، بود که امر نماز و قربان[1] را برای ایشان اقامه می‌کرد و شرط کوهن این بود که از ذریه هارون، ص، باشد زیرا بموجب وحی او و فرزندانش بدین مقام تعیین شده بودند[2].

آنگاه برای بپا داشتن سیاستی که به طبیعت در اجتماع بشر ضرورت دارد هفتاد شیخ برگزیدند که احکام عمومی ایشان را تلاوت میکردند و کوهن از لحاظ رتبه دینی بزرگترین آنان بشمار میرفت و از غوغای احکام در میان مردم از همه دورتر بود، و این وضع در میان ایشان ادامه داشت تا طبیعت عصبیت در آنان استحکام یافت و شوکت کشورداری یعنی سپاه برای آنان تولید کرد از این رو بر کنعانیان غلبه یافتند و سرزمینی را که خدای ایشان را وارث آن کرده بود بدست آوردند، یعنی بیت المقدس و نواحی مجاور آنرا تصرف کردند همچنانکه بر زبان موسی، ص، این امر جاری شده بود و بهمین سبب ملتهای فلسطین و کنعان و ارمن[3] و اردن[4] و عمان و مأرب با ایشان جنگیدند.

و ریاست ایشان در این جنگها با شیوخ ایشان بود و بر این وضع قریب چهارصد سال ادامه دادند و ایشان را صولت کشورداری و پادشاهی نبود (سرانجام) بنی اسرائیل از توسعه‌طلبی اقوام و امم به تنگ آمدند و از شموئیل یکی از انبیای خویش درخواست کردند تا از خدا بخواهد که کسی را بپادشاهی آنان برگزیند و در نتیجه طالوت پادشاه ایشان شد و بر همه اقوام غالب آمد و جالوت پادشاه فلسطین را کشت[5]. آنگاه پس از وی داود و سپس سلیمان، ص، پادشاهی یافتند و کشور سلیمان بمرحله عظمت و بزرگی رسید و تا حجاز و اطراف یمن و از سوی دیگر تا نواحی بلاد روم توسعه یافت. آنگاه پس از سلیمان اسباط دوازده‌گانه برحسب مقتضیات عصبیت که در دولتها روی میدهد، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، از یکدیگر جدا شدند و بدو

۱- در (ا) قربات است.

۲- در نسخ چاپ مصر و بیروت چنین است: «زیرا موسی بی‌اعقاب بود».

۳- ارمن Armen برحسب معمول بمعنی ارمنی‌ها Arméniens بکار میرود ولی مؤلف به ظاهر در اینجا آنرا به معنی Amorrheens عموریان بکار برده است (دسلان).

۴- و ازوم Edomites و عمون Ammoites و مواب Moabites (پ).

۵- رجوع به قرآن کریم سوره بقرهٔ، آیه ۲۴۸ تا ۲۵۱ شود.

دولت تقسیم یافتند که یکی[۱] در نواحی نابلس[۲] استقرار یافت و به اسباط ده‌گانه تعلق داشت [و پایتخت کشور ایشان صبصطیه[۳] بود که در روزگار بخت نصر[۴] ویران و خراب گردید][۵] و دولت دیگر در قدس و شام فرمانروایی میکرد و به بنی یهودا و بنی یامین[۶] متعلق بود. آنگاه بخت نصر پادشاه بابل بر ایشان غلبه یافت و نخست کلیه بلادی را که اسباط ده‌گانه در صبصطیه (سامره) متصرف بودند از چنگ ایشان بیرون آورد و متصرف شد و بار دیگر نواحی متصرفی بنی یهودا را در بیت المقدس، پس از آنکه در آن سرزمین هزار سال فرمانروایی داشتند[۷] از چنگ ایشان بیرون آورد و مسجد آنان را ویران کرد و تورات را بسوخت و دین ایشان را از میان برد و آنان را به اصفهان و بلاد عراق کوچ داد تا اینکه پادشاهان کیانی[۸] ایران آنان را پس از هفتاد سال آوارگی از بیت المقدس بدان شهر بازگردانیدند و آنگاه مسجد را بساختند و امر دین خویش را بر همان رسم اول که امور فقط در دست کاهنان بود بنیان نهادند و کار پادشاهی به ایرانیان اختصاص داشت، آنگاه اسکندر و یونانیان بر ایران غلبه کردند و یهودیان در زیر تسلط آنان قرار گرفتند. سپس فرمانروایی یونانیان رو بضعف نهاد و یهودیان به نیروی عصبیت طبیعی بر ایشان غلبه یافتند و استیلای آنان را بر خود دفع کردند و امور کشوری ایشان را کوهنانی که از خاندان حشمنای[۹] بودند بعهده گرفتند و با یونانیان به نبرد برخاستند تا آن قوم منقرض شدند و رومیان بر ایشان غلبه یافتند و در زیر فرمان رومیان واقع شدند سپس به بیت المقدس لشکر کشیدند که در آن خاندان هیرودس[۱۰] وابستگان[۱۱] خاندان حشمنای و بقیه دولت ایشان[۱۲] تسلط داشتند لیکن رومیان مدت درازی آن شهر را محاصره داشتند سپس بیت المقدس را بقوه قهری گشودند و بکشتارهای فاحش و خرابی و سوختن دست یازیدند و آن شهر را خراب کردند و ساکنان آنرا از آن خارج ساختند و در «رومه»[۱۳] و ماورای آن پراکنده کردند و این دومین تخریب مسجد است و یهودیان این «آوارگی» و «جلای دسته جمعی» را «جلای بزرگ» مینامند. ازین پس دیگر نتوانستند

۱- «در جزیره و موصل بود» نسخ چاپ مصر و بیروت.

2 -Naplous.

۳- (Sébaste (Samarie، شهر قدیم بنام سامره در فلسطین.

۴- نابوکدونزر، Nabuchdonosor.

۵- قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس و دسلان است.

۶- و بنیامین، در (ا) و (ب) و (ک).

۷- دوران فرمانروایی و سلطنت یهودیان ۳۷۶ سال بوده است و مؤلف در اینجا بی‌شک میخواهد بگوید که ملیت یهود قریب هزار سال باقی بوده است (دسلان).

۸- مقصود سلسله هخامنشی است چه کورش کبیر این امر را انجام داد.

9 -les Machabées.

10 -Herode.

۱۱- در متن اصهار است که ج صهر می‌باشد و صهر بمعنی قرابت. و شوهر دختر کسی و شوهر خواهر وی و جز اینها است.

۱۲- صورت متن از «ینی» است در چاپهای بیروت «بقیت دولتهم» است.

13 -Rome.

کشوری تشکیل دهند زیرا عصبیت را از دست داده بودند و پس از آن در تحت تسلط روم باقی ماندند و امور دینی ایشان را رئیسی برعهده داشت که او را کوهن مینامیدند.

پس از آن مسیح، ع، ظهور کرد و دینی تازه آورد و بعضی احکام تورات را نسخ کرد و بر دست او خوارقی شگفت ظاهر شد مانند شفا دادن کور[1] و مبتلا به برص و زنده کردن مردگان[2]. از این رو گروه کثیری از مردم بر وی گرد آمدند و بوی ایمان آوردند و بیشتر آنان از حواریان، اصحاب وی، بشمار میرفتند که دوازده تن بودند و از میان ایشان رسولانی به آفاق فرستاد که مردم را بمذهب وی دعوت کنند و این امر در روزگار اوگوستس[3] (اوغسطس) نخستین پادشاه قیاصره[4] و روزگاری بود که هیرودس پادشاه یهود پادشاهی را از خاندان حشمنای وابستگانش انتزاع کرده بود. پس یهودیان بر مسیح حسد بردند و او را تکذیب کردند و هیرودس پادشاه ایشان با پادشاه قیاصره (اوگوستس) مکاتبه کرد و او را برانگیخت تا اجازه داد مسیح را بکشند و وقایعی روی داد که قرآن آنها را بیان کرده است.

و حواریان[5] او پراکنده شدند و بیشتر آنان ببلاد روم رفتند و دین نصاری را دعوت میکردند و پطرس[6] که بزرگتر حواریان بود، به رومهٔ (رم) پایتخت قیاصره در آمد سپس انجیل را که بر عیسی، ع، نازل شده بود در چهار نسخه بنابر اختلاف روایاتی که داشتند نوشتند چنانکه متی[7] انجیل خود را در بیت المقدس بعبرانی نوشت و یوحنا[8] بن زبدی یکی از آنان آنرا به لاتینی نقل کرد و لوق[9] یکی از حواریان انجیل خود را به لاتینی برای بعضی از اکابر روم نوشت.

و یوحنا بن زبدی انجیل خود را در رومهٔ نوشت. و پطرس انجیل خویش را بلاتینی مرقوم داشت و آنرا به مرقاص[10] شاگردش نسبت داد و این نسخ چهارگانه انجیل با هم اختلاف یافتند، با اینکه همه آنها وحی صرف نبود بلکه بسخنان عیسی ع، و سخنان حواریان آمیخته بود و بیشتر مطالب آنها را مواعظ و قصهها تشکیل میداد و احکام در آنها بسیار اندک بود. و در آن عهد حواریان که رسولان انجیل بشمار میرفتند در رومه (رم) گرد آمدند و قوانین مذهب نصاری را وضع کردند و انشاء و کتابت آن را بر دست اقلیمنطس[11] شاگرد پطرس قرار دادند و در آن شماره کتبی را که باید بپذیرند و بدان عمل کنند نوشتند چنانکه از

۱- در «ینی» شفا دادن سفیه و مجنون.

۲- اشاره به آیه: وَأُبْرِئُ الْأَکْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِ الْمَوْتی بِإِذْنِ الله ۳: ۴۹.

3 -Auguste.

۴- سزارها، Cézars.

۵- اشاره به آیه: قال من أَنْصارِي إِلَی الله قال الْحَوارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصارُ الله ۳: ۵۲. و آیات ما بعد آن.

6 -Pierre.
7 -Matthieu.
8 -Jean.
9 -Luc.
10 -Marc.
11 -Clément.

شریعت قدیم یهود این کتب را برگزیدند: تورات که پنج سِفر بود و کتـاب یوشـع و کتـاب قاضـیان و کتـاب راعوث[1] و کتاب یهودا و اسفار ملوک (چهار سفر) و سفر بنیامین[2] و کتب مقابیین[3] از (یوسـف) ابـن کریـون (سه نفر) و کتاب عزرای امام[4] و کتاب ارشیر[5] و قصه هامان و کتاب ایوب صـدیق و مزامیـر داود، ع، و کتـب پسرش سلیمان، ع، (پنج سفر) و کتاب الهامات و اخبار غیبی انبیاء کوچک و بزرگ (شـانزده سـفر) و کتـاب یشوع بن شارخ وزیر سلیمان که آنها را تنظیم کردند و نوشـتند و از شـریعت عیسـی، ص، نسـخ چهارگانـه انجیل را که از حواریان گرفته شده بود و کتاب پولس[6] (چهارده رساله) و کتب قتـالیقون[7] (هفـت رسـاله) و هشتم آن ابرکسیس[8] در داستانهای پیامبران و رسولان [و کتاب پولس (چهارده رساله)][9] و کتاب اقلیمنطس که در آن احکام بود و کتاب ابوغالبیس[10] که در آن رؤیای یوحنا بن زبدی مندرج بود نوشتند.

قیاصره (پادشاهان روم) در معامله با این دین یکسان نبودند، بعضی آن را می‌پذیرفتند و خداوندان آنرا تعظیم میکردند و برخی آنرا فرومیگذاشتند و بر اهل آن دین تسلط مییافتند و آنان را مورد قتل و نفـی بلـد قرار میدادند تا اینکه کنستنتین[11] بسلطنت رسید و آنرا پذیرفت پس پیروی از آنرا همچنان ادامـه دادنـد. و عهده‌دار امور این دین و آنکه مراسم و تشریفات آنرا انجام میداد پطرک[12] نامیده می‌شد و او در نـزد ایشـان رئیس مذهب و خلیفه مسیح بشمار میرفت وی نمایندگان و خلفای خود را بنقاط دور از اقامتگاه خـود نـزد مسیحیان میفرستاد و آنها را اسقف، یعنی نایب و جانشین پطرک، مینامیدند و امامی که نماز را اقامه میکرد و در دین فتوی میداد قسیس میخواندند. و کسی را که از خلق جدا میشد و در خلوت خود را منزوی میکرد و بعبادت می پرداخت راهب میخواندند و بیشتر در صومعه‌هـا[13] منـزوی میشـدند. و پطـرس رسـول رئـیس حواریان و بزرگتر شاگردان مسیح در رومه بود و در آنجا برپا داشتن مراسم دین نصاری را برعهده داشت تـا اینکه نرن[14] پنجمین پادشاه روم (قیاصره) او را [با عده‌ای از پطرکها و اسقفها][15] کشت. سپس آریـوس[16] بـر

---

1 -Ruth.

۲- بریایومین (پ).

3 -Machabées.

۴- استاد حقوق Esdras.

5 -Esther.
6 -Paul.
7 -Catholiques.
8 -Praxis.

۹- در نسخه (پ) محل آن قبلا آمده است.

10 -Apocalypse.
11 -Constantin.
12 -Patriarche.

۱۳- صومعه، عبادتگاه راهبان (اقرب الموارد).

14 -Neron.

۱۵- در ینی و ترجمه دسلان نیست.

16 -Arbous.

کرسی اسقفی روم (رم) نشست بخلافت و جانشینی. و مرقاص انجیلی در اسکندریه و مصر و مغرب مدت هفت سال مردم را دعوت میکرد و پس از وی حنانیا بجای او این وظیفه را برعهده گرفت و وی را پطرک مینامیدند و او نخستین پطرک در آن نواچی بود و دوازده قسیس (کشیش)[1] تعیین کرد بدین منظور که اگر پطرک درگذرد یکی از آن دوازده تن جانشین او گردد و یکی از مؤمنان را بجای آن دوازدهمی که جانشین پطرک میشد برمیگزیدند بنابراین امر پطرکها به کشیشان محول میشد آنگاه چون در میان آنان درباره قواعد و عقاید دینشان اختلاف روی داد و در نیقیه[2] در روزگار کنستنتین برای رهایی و تجرید حق در دین اجتماع کردند و سیصد و هجده تن از اسقف‌ها بر یک نظر در امور دینی همرأی شدند از این رو آنرا نوشتند و بنام راهنما و پیشوا[3] خواندند و بمنزله اصلی قرار دادند که بدان رجوع کنند و از جمله دستورهایی که نوشته بودند این بود که در تعیین پطرک عهده‌دار دین به اجتهاد کشیش‌ها رجوع نشود چنانکه حنانیا شاگرد مرقاص مقرر داشته بود و این شیوه را باطل کردند بلکه مقرر داشتند که در تعیین جانشین خود باید با گروهی از برگزیدگان ائمه مؤمنان و رؤسای ایشان مشورت شود. و از آن وقت این مسئله بر همین وضع باقی ماند.

آنگاه پس از این واقعه در اصول و قواعد دین اختلاف کردند و برای تقریر قواعد آن اجتماعات و انجمنهایی داشتند اما در خصوص قاعده مزبور اختلافی روی نداد و آن شیوه همچنان باقی ماند و نیابت اسقفها از پطرکها در میان ایشان دوام یافت. و اسقفها پطرکها را پدر (اب) میخواندند [و از این رو کشیش‌ها در غیاب پطرکها اسقف را][4] نیز از لحاظ احترام پدر (باب) خطاب میکردند و بدین سبب در طول اعصار درازی نام آنها بهم اشتباه میشد که میگویند آخرین پطرکی که نام او با اسقفها اشتباه میشده مقام پطرکی هرقل در اسکندریه بوده است. اینست که در آن هنگام تصمیم گرفتند از نظر تجلیل و احترام مقام پطرک میان آنها با اسقفها تفاوتی قائل شوند از این رو پطرک را «بابا» خواندند که بمعنی پدر پدران (ابوالاباء) است و این نام بگمان جرجیس بن عمید که در تاریخ خود آورده است نخستین بار در مصر معمول شده است، سپس آنرا بر صاحب کرسی اعظم که بعقیده آنان کرسی پطرس رسول بود اطلاق میکردند چنانکه یاد کردیم و هم اکنون نیز بمنزله پایگاه و نشانه‌ای برای او میباشد. آنگاه مسیحیان در دین خویش و درباره معتقداتی که به مسیح داشتند راه اختلاف پیش گرفتند و بطوایف و فرقه‌های گوناگونی تقسیم شدند و هر فرقه برای حفظ خویش از پادشاهان مسیحی یاری می‌جستند و در روزگارهایی وضع بر همین اختلاف یعنی ظهور فرقه‌ای بدنبال فرقه دیگر ادامه داشت، تا سه فرقه متمایز از میان آنان ظهور کرد که بمنزله فرق اصلی

۱- کسیکه رتبه او میان اسقف و شماس باشد.

2 -Nicee.

۳- این ترجمه (امام) از چاپهای مصر و بیروت است ولی در «ینی» و ترجمه دسلان «امانت» است.

۴- در چاپ (ا) نیست.

بشمار میروند و بگروه‌های دیگر چندان توجهی ندارند و آنها عبارتند از ملکیه[۱] و یعقوبیه[۲] و نسطوریه[۳] [و ما معتقد نیستیم اوراق کتاب را به یاد کردن مذاهب کفر ایشان سیاه کنیم. و آنها همه معروف است چنانکه قرآن کریم هم بدان تصریح کرده است و میان ما و آنها هیچ گونه ستیز و استدلالی در این باره باقی نمانده جز اینکه فقط بگوییم یا مسلمان شوند یا جزیه بدهند و یا کشته شوند.][۴] و هر یک از فرق از پطرک خاصی پیروی میکنند چنانکه پطرک رم (رومه) هم اکنون موسوم به پاپ (بابا) بر حسب رأی فرقه ملکیه (نظر می‌دهد) و رم در تصرف فرنگان است و پادشاهی ایشان در آن ناحیه است. و پطرک معاهدان[۵] که بر رأی یعقوبیه می‌باشد در مصر است و او در میان آن فرقه سکونت دارد و اهالی حبشه از یعقوبیه پیروی میکنند و آن پطرک را پطرک خویش میدانند و پطرک مصر در میان ایشان اسقفهایی دارد که در انجام وظایف دینی جانشین پطرک میباشند و کلمه بابا (پاپ) در این روزگار به پطرک روم اختصاص داده شده است و یعقوبیان پطرک خود را بدین نام نمیخوانند. و ضبط این کلمه به دو بای موحدهٔ است و آنرا بطور مفخم[۶] تلفظ میکنند و باء دوم مشدد است. و از شیوه‌های بابا (پاپ) در نزد فرنگان اینست که آنان را به انقیاد و اطاعت از یک پادشاه تشویق و تحریض میکند که در اختلافات و مسائل دیگر به او رجوع کنند از بیم آنکه مبادا در میان آنان اختلاف روی دهد و عصبیتی را که نزد ایشان از آن چیزی برتر نیست در او میطلبند و تمرکز میدهند تا وی را قدرتی بالاتر از همه حاصل آید و این پادشاه را «انبرظور»[۷] مینامند و حرف وسط آن بین ذال و ظاء معجمهٔ تلفظ میشود. (یعنی حرف (ذال) در انبرذور) و پاپ تاج را برای تبرک بر سر پادشاه میگذارد و وی را متوج (تاجدار) می‌نامند و شاید معنی لفظ انبرظور همین باشد. و این است خلاصه مطالبی که در شرح بابا و کوهن یاد کردیم و خدا هر که را بخواهد گمراه میکند، هر آنکه را بخواهد رهبری میفرماید[۸].

۱- (بفتح م- ل و «ی» مشدد مفتوح) طایفه‌ایست از نصاری که بدین نام ملقب شده‌اند از آن رو که از پادشاه پیروی میکنند یکی آن «ملکی» است. و عامه «ملکی» و «ملکیه» (بکسر م- سکون ل) تلفظ میکنند و نیز غالباً بر اتباع کلیسای پطرسی اطلاق میشود (اقرب الموارد).

۲- یعقوبیه و یعاقبه فرقه‌ای از خوارج نصاری هستند و ایشان اتباع یعقوب برادعی‌اند که در قرن ششم میلادی ظهور کرد و گفت در مسیح یک طبیعت وجود دارد.

۳- (بضم و فتح ن) مذهب نسطور، و نسطور مردی است که بدعت در دین مسیح آورده است. (اقرب الموارد).

۴- عبارت میان کروشه در برخی از چاپهای بیروت نیست در (ا) و «ینی» و (پ) و ترجمه دسلان آمده است اما با اختلافاتی چنانکه در (ا) (نسخ) و در (پ) نسخه است.

۵- معاهد: ذمی، حربی.

۶- یعنی دارای تفخیم و تفخیم در اصطلاح تجوید عبارتست از فربه گردانیدن حرف رجوع به (تجوید القرآن) شود.

۷- در چاپ (ا) انبرذور. در قدیم انبراطور (به طا) مشهور بوده است و فرانسوی‌ها «اینبرور» میگویند و معنی آن در نزد ایشان پادشاه پادشاهان (شاهنشاه) است (حاشیه چاپ کشاف).

۸- وَالله یُضِلُّ من یَشاءُ وَ یَهْدِی من یَشاءُ. ۱۶: ۹۳.

فصل سی و چهارم

در پایگاهها و مقامات درگاه پادشاه و سلطان[1] و القاب آنها

باید دانست که سلطان بخودی خود از بر دوش گرفتن چنین وظیفه سنگینی ناتوانست و از این رو ناچار باید از ابناء جنس خویش یاری جوید و هنگامی که در ضروریات معاش و دیگر وسایل و نیازمندیهای خود مجبور بیاری جستن از دیگران باشد، آن وقت در سیاست و تدابیر امور نوع خویش و خلق و بندگانی که خداوند نگهبانی آنان را به وی واگذار فرموده است بی‌شبهه بیشتر نیاز بیاریگری دیگران خواهد داشت، چه او باید عموم را بوسیله مدافعه از گزند دشمنانشان حمایت کند و از طریق اجرای احکام نهی کننده در میان ایشان نگذارد گروهی از آنان بجان دیگران تجاوز کنند و حتی از راه اصلاح جاده‌ها مردم را از دستبرد به اموال‌شان حفظ کند و آنان را به آنچه با مصالح ایشان سازگار باشد وادارد و گرفتاریهای عمومی را که در امور معاش و معاملات ایشان روی میدهد مانند رسیدگی بوضع خوردنیها و آشامیدنیها و سنجه‌ها و پیمانه‌ها درنگرد از بیم آنکه مبادا از آنها بکاهند[2] و به کم فروشی گرایند. و هم باید در «سکه زدن» و «رایج ساختن» پولهای رایج و مسکوکات نظر داشته باشد تا مبادا درهم و دینار ناسره و قلب در میان مردم رواج یابد. و هم باید در سیاست و تدبیر امور مردم روشی پیش گیرد تا چنانکه میخواهد او را فرمانبر باشند و بمقاصد وی بر وفق دلخواهش تن در دهند و در برابر آنان به بزرگی و تسلط بر امور و خودکامگی یکتا شناخته شود و تنها او سر آمد همگان گردد. از این رو در این راه بسبب رنجیدگی دلها باید دشواریهای بی‌نهایتی را تحمل کند. یکی از حکمای بزرگ میگوید: «همانا رنج برکندن کوهها از جایگاه آنها بر من آسان‌تر از آنست که دلهای رنجیده و آزرده رجال را جلب کنم».

پس از همه اینها در یاری جستن بدیگران اگر به خویشاوندان و وابستگان بخاندان خود یا پرورش یافتگان یا نمک‌پروردگان قدیم دولت متوسل شود شایسته‌تر و کاملتر خواهد بود چه در نتیجه تجانس اخلاقی میان وی و همراهانش حاصل می‌باشد و در امر یاریگری و همکاری توافق و سازش روی خواهد داد.

خدای تعالی فرماید: و برای من وزیری از خاندانم قرار ده، هارون برادرم را، پشتم را به وی قوی ساز و او را در کار من انباز کن[3].

و یاران پادشاه یا او را در امر پادشاهی بشمشیر یا قلم یا رأی یا دانش خویش یاری میدهند و یا از راه حجابت (پرده‌داری) وی را از انظار می‌پوشند تا مردم بر او ازدحام نکنند و وی را از اندیشیدن در امور مهم

۱- آنچه از سیاق مطالب ابن خلدون مفهوم میشود «ملک» (پادشاه) بنظر او اعم از سلطان است و بر مطلق پادشاهان اطلاق میشود ولی «سلطان» در تعبیرات او پادشاهان اسلامی را میرساند.

۲- اشاره به آیات سوره ۸۳ (تطفیف): وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ. الَّذِينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ. ۸۳: ۱- ۳.

۳- وَ اجْعَلْ لِي وَزِيراً من أَهْلِي. هارُونَ أَخِي. اشْدُدْ به أَزْرِي. وَ أَشْرِكْهُ في أَمْرِي ۲۰: ۲۹- ۳۲.

کشور باز ندارند. یا چنین کسی خود به تنهایی در همه مسائل و امور کشور می‌اندیشد و در این باره بشایستگی و نیرومندی خویش اتکا میکند. بهمین سبب گاهی کلیه این لیاقتها در یکتن یافت میشود و زمانی هر کدام را در شخصی می‌یابیم و گاهی نیز هر یک از آنها بگونه‌های بسیاری تقسیم میشود چنانکه در مثل وظیفه مربوط به قلم بدین اقسام منشعب میگردد: دیوان نامه‌ها و احکام، دیوان چکها و اقطاعات[۱]، دیوان محاسبات، که این یکی بر عهده خدایگان[۲] خراج ستانی و هزینه‌ها و حقوقها و دیوان سپاه است.

و نیز وظایف مربوط به شمشیر بدین انواع منقسم میشود: خدایگان جنگ، خدایگان انتظامات[۳]، صاحب برید[۴]، مرزبان. آنگاه باید دانست که وظایف و مقامات سلطنتی در این ملت اسلام در تحت خلافت مندرج میباشد چه منصب خلافت بر امور دین و دنیای مردم حاکم است چنانکه در پیش یاد کردیم از این رو که احکام شرعی بجمیع وظایف پادشاهی متعلق میباشد و برای هر یک از آن وظایف در کلیه امور وابسته به شرع وظیفه‌ای یافت میشود چه حکم شرعی عمومیت دارد و به همه افعال بندگان خدا تعلق میگیرد. و فقیه به پایگاه سلطان و پادشاه و شرایط عهده‌داری آن چنان می‌نگرد که وی به انفراد و استقلال از جانب دستگاه خلافت فرمانروایی می‌کند و این معنی سلطان است و یا بجای مقام خلافت وظایفی برعهده می‌گیرد و این معنی وزیر است در نزد آنان (فقیهان) چنانکه یاد خواهیم کرد. و فقیه ناچار باید در کلیه احکام و اموال و همه سیاستهای کلی یا جزئی و موجبات عزل اگر روی دهد و مقاصد دیگر پادشاه و سلطان و نیز جمیع وظایفی که در زیر فرمان پادشاه و سلطان مندرج است از قبیل وزارت یا خراج ستانی یا فرمانروایی در برابر نظر سلطان صاحب نظر باشد چنانکه در فصول پیش در خصوص منجر شدن حکم خلافت شرعی در مذهب اسلام به مرتبه پادشاهی و سلطنت نیز گفتگو کردیم، جز اینکه سخن ما در موضوع وظایف پادشاه و سلطان و پایگاه او بر مقتضای طبیعت اجتماع و وجود بشر است نه به آنچه به احکام شرع اختصاص دارد و چنانکه دریافته‌ای مقصود ما در این کتاب بحث در این موضوع نیست و بنابراین نیازی نیست که احکام شرعی را در این خصوص بتفصیل یاد کنیم. بویژه که اینگونه مسائل بطور جامع در کتب احکام سلطانی مانند کتاب قاضی ابوالحسن ماوردی[۵] و دیگر مشاهیر فقیهان آمده است.

۱- تیولها.

۲- خدایگان ترجمه کلمهٔ «صاحب» است که عرب آنرا هم بر مقامی نظیر وزارت و هم بر امیران اطلاق میکرده‌اند و ما در مواضعی که «صاحب» را در فارسی قدیم هم بکار برده‌اند همان کلمه را برگزیده‌ایم مانند «صاحب برید» و در موارد دیگر آنرا به «خدایگان» ترجمه کردیم که شاعران عهد غزنوی آنرا بسیار بکار برده‌اند و شاید هم ترجمه «صاحب» بوده است.

۳- ترجمه «صاحب الشرطهٔ» بجای شهربانی.

۴- بجای وزیر پست امروز.

۵- ابوالحسن علی ماوردی متوفی بسال ۴۵۰ هجری (مطابق ۱۰۵۸ م.) فقیه بزرگ شافعی که کتاب «احکام السلطانیهٔ» او اهمیتی بسزا دارد و در سال ۱۸۵۳ به اهتمام م- انژر Eenger انتشار یافته است.

و اگر بخواهی این موضوع را بطور کامل فراگیری بر تست که بمطالعه اینگونه کتب بپردازی چه ما درباره وظایف مربوط بخلافت تنها از این نظر گفتگو کردیم که آنها را از وظایف پادشاهی و سلطنت بازشناسیم نه از این سبب که احکام شرعی وابسته به آن را مورد تحقیق قرار دهیم. چه این موضوع از مقاصد ما در این کتاب نیست، بلکه در این باره بر وفق آنچه طبیعت اجتماع در وجود انسانی اقتضا میکند سخن میرانیم، و خدا توفیق دهنده است.

وزارت، از مهمترین پایگاه‌های[۱] سلطنتی و اساس همه پایگاههای پادشاهی است زیرا نام آن بر مطلق یاری دلالت میکند، چه این کلمه یا از «موازرت» بمعنی معاونت و یا از «وزر» بمعنی سنگینی مأخوذ است و گویی وزیر با اعمال[۲] خویش سنگینیهای کار سلطنت را بر دوش میگیرد و آنهم به معاونت و یاری مطلق بازمیگردد و ما در فصل پیش یادآوری کردیم که نیازمندیها و اعمال سلطان از چهار وجه بیرون نیست، چه او یا به امور حمایت عموم و موجبات آن نیازمند است از قبیل نظارت در کار سپاهیان و سلاحها و جنگها و دیگر امور مربوط بنگهبانی و کشور ستانی و گرداننده این امور همان وزیر متعارف در دولتهای قدیم مشرق و هم در این روزگار در مغرب است.

و یا اینکه برای رساندن احکام و نامه‌های خویش بکسانیکه از لحاظ مکان یا زمان از وی دورند و اجرای اوامرش، درباره آنان که از وی نهان‌اند، بکسی محتاج است و خدایگان این وظیفه همان (کاتب) دبیر است[۳]. و یا در امور خراج ستانی اموال و مصرف کردن و نگهداری آنها نیازمند بکسی است که آنها را از همه جهات نگهداری کند و نگذارد تباه شود. و این وظیفه برعهده خدایگان اموال و خراج است که هم اکنون در مشرق وی را بنام وزیر میخوانند.

یا نیازمند بکسی است که دور کننده ارباب حوائج باشد تا هنگامی که بدرگاه وی روی می آورند در گرد سلطان ازدحام نکنند و وی را از بررسی امور مهم باز ندارند. و این مرتبه خدایگان درگاه است که سلطان را در پشت پرده نگاه می‌دارد.

بنابراین نیازمندیهای پادشاه و سلطان به هیچ رو از این چهار وجه تجاوز نمیکند و هر یک از پایگاه‌ها و مراتب دیگر درگاه پادشاه و سلطان به این امور بازمیگردد جز اینکه بلندترین پایگاه‌ها از مراتب مزبور آنست که یاری جستن در آن بطور عموم از سلطان وزیر نظر وی باشد، چنانکه اقتضا کند که وزیر پیوسته با سلطان در تماس باشد و در همه احوال کشور وی مشارکت جوید. لیکن مناصبی که مخصوص ببعضی از مردم یا برخی از جهات دیگر (مانند کاتبی و حاجبی) باشد بطبع فروتر از پایگاهی است که جنبه کلی‌تر دارد مانند مرزبانی یا عهده‌داری خراج خاصی یا سرپرستی امری خاص از قبیل وظیفه محتسبی ارزاق یا

۱- در «ینی» از پایگاه‌های.

۲- برحسب «ینی» ممکن است جمله چنین باشد: با همکار خویش (یعنی پادشاه).

۳- در اینجا یک سطر از چاپ بیروت ساقط شده است.

تصدی امر سکه که تمام اینگونه امور نظارت در احوال خاصی است و در نتیجه خدایگان آنها باید پیرو کسانی باشد که صاحب نظر در امور عام و کلی هستند و از لحاظ پایه مرئوس آنان باشد.

در دولتهای پیش از اسلام جریان امور پادشاهی پیوسته بر این منوال بود تا اینکه اسلام پدید آمد و فرمانروایی جامه خلافت پوشید از آن پس همه این پایگاهها در نتیجه از میان رفتن رسم پادشاهی به اموری درنگریست که طبیعی بود مانند یاری جستن در رأی و شرکت جستن در آن. چه از میان رفتن آن امکان نداشت و از امور اجتناب ناپذیر و ضروری بشمار میرفت چنانکه پیامبر، ع، با اصحاب خویش مشورت میکرد و آنان را در مهمات عام و خاص شرکت میداد و با همه این ابوبکر بخصوصیات دیگری اختصاص یافته بود بحدیکه گروهی از اعراب که اوضاع و احوال دولتهای ساسانیان و قیصرهای روم و نجاشی را می‌شناختند ابوبکر را وزیر پیامبر مینامیدند و بسبب از میان رفتن پایه پادشاهی و سادگی اسلام کلمه وزیر (با مفاهیم شایع آن پیش از اسلام) در میان مسلمانان متداول و متعارف نبود و همچنین بود حال عمر با ابوبکر و علی و عثمان با عمر. و اما کیفیت خراج و هزینه‌ها و محاسبات در نزد ایشان پایه‌ای بشمار نمیرفت زیرا این قوم عرب وامی بودند و نوشتن و شمردن را نیک نمیدانستند از این رو امور حساب را به اهل کتاب (یهود و نصاری) یا افرادی از موالی عجم که در آن مهارت داشتند واگذار میکردند و چنین کسانی هم در میان آنان اندک بودند. و اما اشراف عرب حساب را نیک نمیدانستند چه بی‌سوادی صفت ممتاز آنان بشمار میرفت. همچنین کیفیت مخاطبات[1] و اجرای امور بسبب بی‌سوادی در میان ایشان و امانت عمومی آنان بکتمان قول و وفای بدان پایگاه خاصی بشمار نمیرفت و سیاست آنان را به برگزیدن این پایگاه نیازمند نکرد زیرا خلافت تنها جنبه دینی داشت و هیچیک از امور سیاسی کشوری در آن نبود و نیز نویسندگی (کتابت) هنری بشمار نمیرفت تا در نظر خلیفه بهترین آن نیکو شمرده شود. چه همه آنان مقاصد خویش را با بلیغ‌ترین عبارات تعبیر میکردند و بجز خط بچیزی نیازمند نبودند.

از این رو خلیفه وقتی بکسی بر میخورد که آنرا نیک میدانست وی را جانشین خود در نوشتن قرار میداد. و اما راندن ارباب حوائج از درگاه خلیفه از نظر شرعی حرام بود و هیچکس این امر را انجام نمیداد، ولی همینکه وضع خلافت دگرگونه شد و بپادشاهی تبدیل یافت و رسوم و القاب سلطان متداول شد نخستین چیزی را که در دولت آغاز کردند وضع درگاه و بستن آن بر وی عامه مردم بود، چون از جان خویش بیمناک بودند که مبادا بدست خوارج و جز آنان کشته شوند، چنانکه برای عمر و علی و معاویه و عمروبن عاص و دیگران روی داد، گذشته از اینکه اگر درگاه را بروی عامه میگشودند مردم بر آنان ازدحام میکردند و ایشان را از توجه به مهمات امور باز میداشتند.

از این رو برای ممانعت از ورود عامه بدرگاه کسی را بدین سمت گماشتند و وی را بنام «حاجب» میخواندند.

۱- مخاطبات نوعی نامه‌های سلطانی به حکام بود که در آنها حاکم را به نام خاصی مخاطب می‌ساختند. رجوع به بیهقی شود.

و گویند چون عبدالملک حاجب خویش را تعیین کرد بوی گفت: ترا بـه امـر حـاجبی درگـاه خـویش برگزیدم ولی از ورود سه تن نزد من هرگز ممانعت نکنی: نخست مؤذن نمـاز چـه او دعـوت کننـده بسـوی خداست، دوم صاحب برید که ناچار برای کاری مهم می آید، سوم خوانسالار تا مبادا غذا فاسد شود.

پس از آن کار کشورداری بزرگ شد و اهمیت یافت. چنانکه برای امور قبایل و جمعیت‌ها و الفت دادن آنان با یکدیگر مشاور و معین برگزیدند و بر وی نام وزیر اطلاق کردند، لیکن امر محاسبات در دست موالی و ذمی‌ها[1] باقی بود.

و برای دفتر احکام دبیر (کاتب) مخصوصی تعیین شد که بر اسرار سلطان احاطه داشت و نمیگذاشـت اسرار او منتشر شود تا در نتیجه سیاست او و قومش تباه گردد. این دبیر بمنزله وزیر نبود چه نیاز بـه وی از لحاظ خط و نوشتن بود نه از حیث زبان یا سخن، زیرا زبان تا این روزگار تغییـری نکـرده و فسـاد بـدان راه نیافته بود. بهمین سبب وزارت در این روزگار بالاترین درجات در دولت بنی امیه بشـمار میرفـت چـه وزیـر بطور عموم در چگونگی تدبیر امور و مشاغل دولتی و جریـان امـور کشورسـتانیها و نگهبـانی و مسـائلی کـه مربوط بدان میشود از قبیل نظارت در وضع دیوان سپاه و لزوم پرداخت مستمری‌های سـالیانه بشایسـتگی و جز اینها می‌اندیشید.

و چون دولت بنی عباس ظهور کرد و شکوه و شأن پادشاهی بزرگ شد و مراتب آن اهمیت یافت شأن و پایه وزیر ارجمندی پذیرفت و در اجرای امور و حل و عقد کارها جانشین و نایب خلیفه شد و پایه وزیر در دستگاه دولت اهمیت یافت و بزرگان قوم به وی روی آوردند و سران خاضع وی شدند و در دیوان محاسبات صاحب نظر شد چه مقام او ایجاب میکرد که در تقسیم مسـتمریهای سـالیانه لشـکریان مراقبـت کنـد و در نتیجه ناچار شد چگونگی گردآوری و مخارج آن را هم زیر نظر قرار دهد و توجه بدین امر نیز بـر وظـایف او افزود، آنگاه امور قلم و نامه‌نگاری نیز زیر نظر او قرار گرفت تا اسرار سلطان و بلاغت زبان را صیانت کند چـه زبان در نزد عامه مردم تباهی گرفته و خلل بدان راه یافته بود و مهری[2] برای دفاتر احکام و اسـناد[3] سـلطان اختصاص داد. تا آنها را از انتشار (در هر جا) حفظ کند و بنابراین نام وزیر مشتمل بر دو پایگاه شمشیر و قلم و دیگر معانی وزارت و معاونت گردید، چنانکه حتی جعفر بن یحیی در روزگار رشید سلطان خوانـده میشـد اشاره به اینکه وی را در امور نظری شامل و عمـومی اسـت و انجـام دادن کارهـای دولـت برعهـده اوسـت و هیچیک از مراتب و پایگاه‌های درگاه پادشاه از ید قدرت وی بیرون نبود بجز امر حاجبی یعنـی ایسـتادن بـر درگاه. فقط این وظیفه بعهده دیگری بود چه جعفر از چنین شغلی استنکاف میورزید. سپس در روزگار دولت

۱- بکسر ذال و میم مشدد: کسانیکه در اسلام مال و عرض و جان آنها در برابر جزیـه دادن ضـمانت شـود (اقـرب المـوارد) یـا بعبارت دیگر: اهل کتاب.

۲- ترجمه «خاتم» است.

۳- ترجمه «سجلات» است که در لغت بمعنی دفتر حکم یا عهد یا اقرار است و در نـزد فقهـا دفتـری اسـت کـه در آن قاضـی صورت دعاوی و حکم و اسناد و چکهای معاملات را قید میکند تا در نزد او محفوظ باشد، مانند دفاتر اسناد امروز.

عباسی کیفیت غلبه یافتن بر سلطان و استقلال خواهی در برابر وی پیش آمد و نوبت بنوبت در آن روزگار رجال (وزیران) خودکامگی و استیلاگری پیش میگرفتند چنانکه یکبار مقام وزارت غلبه مییافت و بار دیگر سلطان غالب میشد و هرگاه وزیر تسلط و غلبه می‌یافت مجبور بود بنیابت و جانشینی خلیفه کار کند تا احکام شرعی درست و منطبق بر اصول آن باشد چنانکه در مطالب پیش بدان اشاره کردیم. و در این هنگام وزارت بدو گونه تقسیم شد: یکی وزارت اجرا و تنفیذ، و آن هنگامی بود که سلطان بخویش اتکا داشت و دارای استقلال بود و وزیر بمنزله نماینده او در اجرای امور بشمار میرفت، و دیگری وزارت تفویض، و آن در شرایطی بود که وزیر بر سلطان غالب و مسلط بود و به استقلال کار میکرد [و خلیفه همه امور خلافت را به وی تفویض کرده و او را بنظر و اجتهاد خودش واگذاشته بود. و در این هنگام بعلت تشکیل یافتن وزارت تفویض اختلاف روی داده بود همچنانکه درباره دو امام با هم اختلاف نظر پدید آمده بود و در احکام مربوط به خلافت یاد کردیم.][1] آنگاه موضوع غلبه یافتن و تسلطجویی همچنان ادامه یافت تا آنکه فرمانروایی بپادشاهان غیر عرب منتقل شد و رسم خلافت بی‌رونق شد. و این غلبه‌جویان القاب خلافت را بخود نسبت نمیدادند و از شرکت با وزیران در القاب وزارت نیز استنکاف میورزیدند چه وزیران بمنزله چاکران آنان بشمار میرفتند از این رو خود را بنامهای «امیر» و «سلطان» میخواندند.

و آنکه دولت را به انفراد و خودکامگی اداره میکرد به «امیرالامراء» یا «سلطان» نامیده میشد علاوه بر القابی که خلیفه به آنان می‌بخشید و آنها را بدان سرافراز میکرد، چنانکه در القاب ایشان می‌بینیم.

و نام وزیر را برای کسانی گذاشتند که خلیفه آنها را به امور مخصوص خویش میگماشت و این وضع تا پایان دولت ایشان همچنان برجای بود. و در خلال کلیه این اوضاع زبان فاسد گردید و بمنزله صناعتی شد که برخی از مردم آنرا پیشه خود میساختند و از این رو اینگونه کسان بخدمت گماشته شدند و در نتیجه وزیران از وظیفه مربوط به امور بلاغت و زبان دوری گزیدند بسبب پیشه بودن آن و هم بدین سبب که آنان غیر عرب بودند و این بلاغت در زبان شان وجود نداشت از این رو کسانی از طبقات دیگر برای امر بلاغت برگزیده شدند و بدان اختصاص یافتند و این پیشه در خدمت وزیران قرار گرفت.

و نام «امیر» به خدایگان جنگ‌ها و سپاهیان و آنچه مربوط به این امور است اختصاص یافت و او با داشتن این سمت بر دیگر صاحبان مراتب و درجات درگاه خلافت تسلط کامل داشت و فرمان وی درباره همه آنان یا به نیابت و یا به استقلال نافذ بود. و وضع بر همین منوال ادامه داشت آنگاه در پایان دولت ترک در مصر روی کار آمد. و اینان متوجه شدند که وزارت مبتذل شده است از این رو که پیشه بلاغت از آن تفکیک گردیده و سمت مزبور بکسی اختصاص یافته است که متصدی امور خاص خلیفه محجور است و با همه این باید از رأی و نظر امیر پیروی کند و در نتیجه وزارت مرئوسیتی ناقص شده است.

۱- در «ینی» مطالب میان کروشه در حاشیه آمده و در نسخ دیگر اسقاط شده است. دسلان آنها را از نسخه A که در دسترس وی بوده نقل کرده است.

بدین سبب خداوندان این پایگاه بلند در دستگاه دولت از نام وزیر استنکاف ورزیدند. و فرمانروای سپاهیان در دولت ایشان بنام «نائب» خوانده شد و تا این روزگار هم بدین کلمه نامیده میشود و نام حاجب بر همان مفهومی که داشت در نزد ایشان باقی ماند و کلمه وزیر در دولت آنان بکسی اختصاص یافت که عهده‌دار امور خراج‌ستانی بود.

و اما دولت بنی امیه اندلس نام وزیر را در همان مدلولی که در آغاز دولت (اسلامی) داشت باقی گذاردند[۱]. آنگاه پایگاه او را به اصناف گوناگونی تقسیم کردند و برای هر صنفی وزیری جداگانه بدینسان برگزیدند: وزیری برای محاسبه اموال، وزیری برای نامه‌نگاری، وزیری برای رسیدگی بحوائج متظلمان، وزیری برای نظارت در حال مرزنشینان.

و برای این وزیران خانه مخصوصی (عمارت) تعیین کردند و ایشان در آن جایگاه بر روی مسندهای خاصی که برای آنان گسترده بودند می‌نشستند و فرمان سلطان را در موضوعاتی که به هر یک اختصاص داشت اجرا میکردند و برای رفت و آمد و ارتباط میان وزیران و خلیفه یکی از آنان که پایه‌ای بلندتر داشت تعیین شده بود و او هر وقت می‌خواست میتوانست بی‌هیچ رادعی نزد سلطان برود و بهمین سبب جایگاه نشستن وی از دیگران برتر بود و این وزیر بنام «حاجب» اختصاص یافته بود. و این وضع تا پایان دولت ایشان همچنان معمول بود و پایگاه و منزلت حاجب بر دیگر مراتب برتری می‌یافت بحدیکه ملوک طوایف اندلس این لقب را بخویشتن می‌گرفتند چنانکه هم اکنون بزرگترین ایشان را بنام «حاجب» میخوانند و ما در جای خود باز هم در این باره گفتگو خواهیم کرد.

آنگاه دولت شیعه در افریقیه و قیروان پدید آمد و چون بنیان گذاران این دولت در بادیه‌نشینی رسوخ داشتند در آغاز کار از توجه به این مراتب و تنقیح اسامی آنها غفلت ورزیدند [تا آنکه دولت ایشان بمرحله شهرنشینی رسید آنگاه در نامگذاری بتقلید از هر دو دولت پیش از خود پرداختند][۲] چنانکه در اخبار دولت ایشان خواهی دید.

و چون پس از دولت شیعه دولت موحدان تشکیل یافت نخست بسبب بادیه‌نشینی از اینگونه امور غفلت کردند، آنگاه پس از چندی اسامی و القاب را بخویش گرفتند. در ابتدا نام وزیر بر همان مفهومی که داشت باقی بود ولی بعدها از دولت امویان پیروی کردند و در شیوه‌ها و رسوم سلطان بتقلید از آن دولت پرداختند و نام وزیر را برای کسی برگزیدند که حاجب بارگاه سلطان بود و واردشوندگان بر سلطان را در حدودی که برای آنان تعیین شده بود بپا می‌داشت و آداب و رسومی را که باید در پیشگاه سلطان مراعات کنند به آنان باز میگفت. موحدان پایگاه حاجبی را از آنچه بود تا جایی که میخواستند ارتقا دادند و همان وضع در این عهد نیز همچنان پایدار است.

۱- کلمه (ابقوا) در «ینی» بغلط در چاپهای مصر و بیروت: (انفوا) آمده است.

۲- این قسمت در برخی از چاپها نیست.

و اما دولت ترک در مشرق بکسی که مردم را بحـدود آداب و رسـوم دیـدار و درود گفـتن در مجلـس سلطان آگاه میکند «دوادار»[۱] میگویند و گذشته از ایـن منشـی مخصـوص[۲] سـلطان و صـاحب بریـدان کـه مباشران امور سلطان در نواحی دور و پایتخت میباشند نیز باید از وی پیروی کنند.

و وضع ایشان در این روزگار نیز بر همین روش است و خدای هر که را بخواهد فرمانروای امور میکند[۳].

حاجبی، در صفحات پیش یاد کردیم که این لقب در دولت اموی و عباسی بکسی اختصاص داشت که سلطان را از دیدار عامه می‌پوشید و درگاه او را بروی آنان می‌بست یا آن را برحسـب انـدازه معـین و اوقـات سلطان بروی آنان میگشود، و این پایه در آن روزگار از دیگر مراتب درگاه پادشاه فروتر بـوده و متصـدی آن مرئوس دیگر پایگاه‌های زیر نظر وزیران بشمار میرفته است چه وزیر هرگونه صلاح میدید در پایگاه حـاجبی دستور میداد و همچنین در جریان روزگار بنی عباس وضع بدین منوال بوده و هم تا این عصر در مصـر ایـن شیوه متداولست و حاجب مرئوس وزیر دست درجه بالاتری است که متصدی آنرا «نایب» مینامند.

لیکن در دولت اموی اندلس حاجبی بکسی تعلق داشت که سـلطان را از دیـدار خـواص و عـوام نهـان میکرد و میان سلطان و وزیران و فروتر از آنان واسطه‌ای بشمار میرفت و از این رو این مقام در دولت ایشـان از پایگاههای بلند بشمار میرفت چنانکه در اخبار ایشان می‌بینی، مانند ابن جدیر[۴] و دیگر حاجبان ایشـان. و آنگاه چون دوران خودکامگی و یکه تازی دولت فرا رسید این لقب بسبب اهمیتی که داشت بکسی اختصاص یافت که بخودکامگی در دستگاه دولت نائل آمده بود. از این رو منصور بـن ابـی عـامر و هـم فرزنـدان وی را «حاجب» میخواندند و هنگامی که در مظاهر و اطوار (مراحل) کشـورداری (بمرحلـه نهـایی) رسـیدند دوران ملوک الطوائف فرا رسید[۵] و آنان نیز لقب حاجبی را فرونگذاشتند و آنرا منزلتـی بـزرگ میشـمردند و ناچـار بودند در عناوین بزرگترین شخصیت کشور پـس از نسـبت دادن القـاب و اسـامی پادشـاه بـه وی، دو لقـب «حاجب» و «ذوالوزارتین» را قید کنند که لقب اخیر عنوان عهده‌داری شمشیر و قلم هر دو بـود. «حاجـب» حکایت میکرد که بار یافتن عامه و خاصه بدرگاه سلطان در اختیار اوست و «ذوالوزارتین» نشان میداد که دو منصب شمشیر و قلم به وی اختصاص دارد.

از آن پس در دولتهای مغرب و افریقیه ذکری از این اسم نبود از این رو که آنان هنوز زیر تأثیر بادیه‌نشـینی بودند و شاید در دولت عبیدیان مصر کلمه حاجبی را بیابیم ولی آنهم اندک و پس از بزرگ شدن دولت و خو

۱- «دوادار» (بضم د) و «دویدار» (بضم د) کاتب پادشاه، فارسی است بمعنی حامل دوات (اقرب الموارد).

۲- کاتب السر.

۳- اشاره به آیه: وَاللهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ من يَشاءُ ۲: ۲۴۷.

۴- در کلیه نسخه‌های چاپهای مصر و بیروت و چاپ پاریس «ابن حدید» و «ابن حدیر» است ولی دسلان آنرا به «ابـن جـدیر» (بضم ج- فتح د) تصحیح کرده است. ابن جدیر وزیر و بزرگترین پیشکار عبدالرحمن ناصر خلیفه بزرگ امویـان انـدلس بـوده و در اواسط صفر سال ۳۲۰ هجری درگذشته است.

۵- عبارت در اینجا در همه نسخه‌ها مشوش است.

گرفتن آنان به آداب شهرنشینی است. و چون دولت موحدان بر سر کار آمد، بجز در پایان دوره فرمانروایی خویش تا دیر زمانی بچنان تمدنی نائل نیامدند که آنان را به اتخاذ القاب و بازشناختن مراتب و درجات کشورداری و نامگذاری آنها فراخواند از این رو در دولت ایشان از همه پایگاههای کشوری بجز وزیر مرتبه دیگری نبود.

چنانکه این نام را به کاتبی که در امور خاص سلطان شرکت و همکاری میکرد اختصاص داده بودند مانند ابن عطیه و عبدالسلام کومی و او با همه این امور محاسبات و مشاغل مالی را نیز زیر نظر داشت.

آنگاه بعدها نام وزیر را بر اعضای خاندان دولت از طایفه موحدان اطلاق میکردند مانند ابن جامع و دیگران. و در آن روزگار نام حاجب در دولت ایشان معمول نبود.

و اما در خاندان ابوحفص افریقیه، در درجه اول ریاست و تقدم از آن وزیر رأی و مشورت بود که بنام شیخ الموحدین مخصوص و ممتاز بود و او در عزل و نصب فرمانروایان و فرماندهی سپاه و جنگها نیز دست داشت. و امور محاسبات و دیوان منصب دیگری بود و متصدی آنرا خدایگان مشاغل (اشغال) مینامیدند و او با اختیارات مطلق در دخل و خرج نظارت میکرد و بمحاسبه و تمرکز دادن اموال میپرداخت و از تفریط بازخواست میکرد و شرط عهده‌دار شدن این مقام این بود که متصدی آن از خاندان موحدان باشد.

و کار قلم نیز بشخص دیگری اختصاص یافته بود که نامه‌نگاری را نیک بداند و اسرار را با امانت نگهدارد و چون خاندان مزبور نوشتن را فرا نمیگرفتند و نامه‌ها نیز بزبان ایشان نبود از این رو این منصب مشروط بدان نبود که متصدی آن از خاندان خود آنان باشد.

و بسبب توسعه یافتن کشور و فزونی جیره‌خواران درگاه، سلطان ناگزیر شد قهرمان[۱] خاصی برای درگاه سلطان برگزیند و او موظف بود چگونگی مخارج درگاه را بمیزان و ترتیبی که ضرور بود زیر نظر گیرد و مستمریهای سالیانه و خوراک و جامه و مخارج آشپزخانه‌ها و اسطبل‌ها و جز اینها را تعیین کند و مقدار ذخیره را بسنجد و میزان حوائجی را که بمصرف این امور میرسد بر خراج دهندگان تقسیم کند و متصدی این شغل را بنام «حاجب» میخواندند.

و چه بسا که اگر چنین حاجبی نویسندگی را نیک میدانست نوشتن علامت (امضا) بر دفاتر احکام را نیز به وی واگذار میکردند ولی ممکن هم بود این وظیفه را بدیگری محول کنند. و وضع بر این کیفیت همچنان ادامه داشت و سلطان خود را از دیدار مردم نهان ساخت و در نتیجه این حاجب واسطه میان مردم و کلیه صاحبان مراتب [رفیع] گردید. سپس در پایان دولت امور شمشیر و جنگ نیز بدو تفویض شد و آنگاه رأی و مشورت نیز به وی اختصاص یافت تا سرانجام این مقام بالاترین و جامعترین مناصب بشمار میرفت. دیری نگذشت که از پس سلطان دوازدهم موحدان روزگار خودکامگی و محجور کردن سلطان پدید آمد و

۱- کلمه «قهرمان» در عربی بمعنی امین یا وکیل دخل و خرج است. و دسلان آن را معرب از فارسی دانسته از این رو ما همان کلمه را برگزیدیم.

حاجب راه یکه تازی پیش گرفت و پس از آن نواده سلطان مزبور سلطان ابوالعباس بتن خویش بخودکـامگی گرایید و زمام را بدست گرفت و آثار محجوریت را با از میان بردن مقام حاجبی که بمنزله نردبانی برای ایـن عمل بود از میان برد و خود زمام کلیه امور را عهده‌دار شد بی‌آنکه از هیچکس یاری جوید و تا این روزگار نیز وضع بر همان منوال است.

و اما در دولت زناته مغرب که بزرگترین آن دولت مرینی‌ها است به هیچ رو اثری از نام حاجب نیسـت. ریاست جنگ و سپاهیان در دولت آنان بعهده وزیر است و پایگاه قلم در امور محاسبات و نامه‌نگاریها بکسـی سپرده میشود که نیک آنرا بداند و اهل این فن باشـد هـر چنـد بـه بعضـی از خانـدانهای هواخواهـان آنـان اختصاص یافته است لیکن مقام محاسبات و نامه‌نگاری گاهی هر دو به یک تن سپرده می‌شد و گاه هر یـک از دو شغل مزبور به فرد جداگانه‌ای اختصاص می‌یافت.

و اما درگاه سلطان و پوشاندن وی از انظار عامه در دولت ایشان مرتبه‌ایست که متصدی آنـرا «مـزوار» مینامند.

و این کلمه بر کسی اطلاق میشود که ریاست جاندارهای[1] موظف درگاه سلطان را برعهده داشته باشد و او باید اوامر سلطان را اجرا کند و عقوبت‌ها[2] را برعهده گیرد و سختگیریهای او را (نسبت به دیگران) انجام دهد و زندانیان درگاه وی را نگهداری کند و نگهبان «رئیس» زندان باشد. بنـابراین (امـور) درگـاه در دسـت اوست و واداشتن مردم در بارگاه عمومی سلطان بحدودی که برای آنان تعیـین شـده اسـت مربـوط بـه وی می‌باشد چنانکه گویی این شغل وزارت کوچکی است.

و اما در دولت خاندان عبدالواد، هیچ گونه اثری از اینگونه القاب نیسـت و مقامـات کشـوری را از یـک دیگر باز نمیشناسند از این رو که دولت ایشان در مرحله ابتدایی بود و مدتی کوتاه داشت. تنها در بعضـی از احوال کسی را که به انجام دادن و اجرای امـور خصوصـی سـلطان در خانـه وی مشـغول بـود بنـام حاجـب اختصاص میدادند چنانکه در دولت خاندان ابوحفص نیز مرسوم بود و گاهی هم بـر شـیوه ابوحفصـیان امـور حسابداری و دفتر احکام را به وی میسپردند و آنچه ایشان را در این باره بتقلید دولت خاندان ابوحفص وادار میکرد این بود که دولت خاندان عبدالواد از آغاز فرمانروایی با ابوحفصیان بیعت کردند و عهده‌دار امر دعـوت آنان بودند.

و اما مردم اندلس در این روزگار، کسیکه متصدی امور محاسبات و اجرای اوامر سـلطان و دیگـر امـور مالی است در نزد آنان موسوم به «وکیل» است و وزیر بهمان مفهوم اصلی آن میباشد جز اینکه گـاهی امـور

۱- کلمه جاندار بمعنی سلاحدار و دوست و مددکار است (غیاث). این کلمه را عرب از فارسی گرفته و آنرا بر «جنـادرة» جمـع بسته‌اند و ما هم عین آنرا بکار بردیم.

۲- عقوبت به معانی کیفر و تعزیر ذمی و احکام شرعی متعلق به دنیا آمده است. در «ینی» بجای: تصریف «تعریف» اسـت کـه شاید بمعنی شناساندن و تعیین کردن عقوبت‌ها باشد.

نامه‌ها نیز بدو محول می‌شود. و سلطان ایشان بخط خود کلیه دفاتر و احکام را امضا میکند و منصب علامت (گذاری در دفاتر احکام) در نزد ایشان مانند دولتهای دیگر وجود ندارد.

و اما دولت ترک مصر، نام «حاجب» در نزد ایشان بر حاکمی از صاحبان شوکت اطلاق میشود و این صاحبان شوکت ترکند و احکام را در میان مردم در شهرها اجرا میکنند و ایشان متعددند و این وظیفه زیر نظر وظیفه «نیابت» انجام میشود و پایگاه نیابت برعهده کسانی است که هم بر صاحبان مراتب دستگاه دولت فرمانروایی دارند و هم بر عامه مردم بطور مطلق حکومت میکنند.

و بعضی از اوقات عزل و نصب برخی از وظایف در اختیار «نایب» است، و میتواند اندکی از جیره‌ها را قطع کند یا تثبیت نماید و اوامر وی مانند مقررات سلطانی اجرا میشود، چه او را از جانب سلطان نیابت مطلق است.

و فرمان حاجبان تنها در میان طبقات عامه و سپاهیانی است که برای ترافع نزد آنان میروند و هم کسانی را که از اطاعت سرباز میزنند مجبور بفرمانبری میکنند و هیئت ایشان (از لحاظ وضع لباس و نشانها و غیره) تابع هیئت نیابت است.

و وزیر در دولت ترک خدایگان خراج ستانی است که انواع مالیاتها را از قبیل خراج یا باج[۱] یا جزیه میستاند و سپس آنها را در هزینه‌های امور سلطانی و و وظایف جاری معین خرج میکند و او با همه این میتواند همه کارگزاران و مباشران امور خراج ستانی را عزل و نصب کند و او بمنزله نماینده‌ای میان سلطان و رعیت است برحسب اختلاف مراتب و تباین اصناف مردم[۲]. یکی از رسوم دولت ترکان مصر اینست که این وزیر باید از قبطیانی باشد که عهده‌دار امور دیوان محاسبات و خراج ستانی هستند چه این گروه از روزگارهای کهن در مصر بدین امر اختصاص داشته‌اند. و گاهی هم سلطان این وزارت را بیکی از رجال و صاحبان شوکت ترک یا فرزندان ایشان بر حسب موجبی که اقتضا می‌کند میسپارد. و خدا بحکمت خود مدبر امور و گرداننده آنست خدایی جز او نیست [او پروردگار آغازها و انجام‌هاست][۳].

دیوان کارگزاران و خراجها، باید دانست که این وظیفه از مهمترین وظایف ضروری کشور است و آن انجام دادن کارهای خراج ستانی و حفظ حقوق دولت در دخل و خرج و آمار سپاهیان با ذکر نامها و سنجش ارزاق ایشان و پرداخت مستمری سالیانه آنها در مواقع آن است، و درباره این مسائل باید بقوانینی که متصدیان این مشاغل و محاسبان «قهرمانان» آگاه دولت تنظیم کرده‌اند مراجعه کرد و کلیه این قوانین در

۱- باج ترجمه کلمه «مکس» (بفتح م) است که در عربی بمعنی دراهمی است که آنها را از فروشندگان کالا در بازارهای عصر جاهلیت میگرفتند (بنابر یکی از اقوال، چه درباره مفهوم آن اختلافست) و گیرنده آنرا «مکاس» میگفتند و در حدیث آمده: مکس بگیر یا باج بگیر داخل بهشت نمیشود (اقرب الموارد).

۲- وزیر تنفیذ در دوره عباسیان بر سفیر یا نماینده سلطان در میان طبقات مختلف مردم اطلاق می‌شده است. رجوع به المرجع ج ۱ شود.

۳- در «ینی» نیست.

کتابی آماده است که تفاصیل دخل و خرج در آن نوشته شده و قسمت بزرگی از علم حساب در آن مندرج است و بجز کسانی که در این اعمال مهارت دارند بدان پی نمیبرند و این کتاب را «دیوان» مینامند چنانکه جایگاه نشستن کارگزاران و مباشران آنرا نیز بهمین نام میخوانند و گویند منشأ این نام گذاری اینست که روزی انوشیروان به نویسندگان دیوان[1] خویش مینگریست در حالیکه با خود بحساب کردن مشغول بودند و چنین بنظر می آمد که با خود سخن میگویند از این رو (یکباره) گفت: دیوانه! از آن پس جایگاه آنان بدین کلمه نامیده شد و حرف «ه» بعلت کثرت استعمال و تخفیف از آن حذف گردید و گفتند دیوان. آنگاه همین نام بر کتاب اینگونه عملیات که متضمن قوانین محاسبات است اطلاق گردید. و گفته‌اند دیوان در زبان فارسی نام شیاطین است و کتاب را از این رو بدان نامیده‌اند که محاسبان در فهم امور و آگاهی بر مسائل آشکار و نهان و جمع اشیاء نادر و پراکنده سرعت نفوذ دارند و آنگاه کلمه بر جایگاه نشستن اینگونه محاسبان اطلاق شده است و بنابراین کلمه دیوان هم نام کتاب نامه‌ها و هم مکان نشستن حسابگزاران در بارگاه سلطان را میرساند، چنانکه در آینده نیز در این باره سخن خواهیم راند.

این وظیفه گاهی بتنهایی بیک ناظر واگذار میشود که همه اعمال مربوط بدان را زیر نظر میگیرد و گاهی هرگونه آن بناظری جداگانه سپرده میشود چنانکه در بعضی از دولتها نظارت در امور سپاهیان و اقطاعات و محاسبه مستمریهای سالیانه آنان یا جز اینها بر حسب مصطلحات آن دولت و مقرراتی که بنیان گذاران آن تعیین کرده‌اند به یک تن واگذار میشود.

و باید دانست که این وظیفه هنگامی در دولتها ایجاد میشود که قدرت استیلا و جهانگشایی مییابند و بکلیه جوانب کشور و انواع اصلاحات و تجهیزات متوجه میشوند.

و نخستین کسی که در دولت اسلامی دیوان را وضع کرد عمر، رض، بود. و گویند این امر بسبب مالی بود که ابوهریره، رض، از بحرین آورده بود و چون آنرا افزون یافتند در تقسیم آن خسته شدند. از آن روز بدین همت گماشتند که اموال را بشمارند و مستمریهای سالیانه و حقوق را ضبط کنند و خالد بن ولید اشاره به دیوان کرد و گفت دیدم پادشاهان شام تدوین می‌کنند[2] و عمر پیشنهاد او را پذیرفت. و گویند بلکه هرمزان بدیوان اشاره کرده و هنگامی که دیده است عمر لشکریان را بی‌دیوان گسیل میدارد به وی گفته است اگر کسی از آنان غیبت کند که میتواند بدین امر پی ببرد؟ چه هر که عقب بماند جای او در سپاه خالی میماند بلکه نوشته اسامی آنان را ضبط میکند. آنگاه هرمزان دیوانی برای ایشان ترتیب داد. عمر از نام دیوان پرسید و هرمزان برای او (موضوع) را تفسیر کرد (و توضیح داد). و آنگاه که عمر بر تدوین دیوان مصمم شد

۱- دیوان از ریشه «دپ» بمعنی نوشتن است و کلمات دفتر و دبیر و دبستان همه از آن مأخوذ است و بنابرین این توجیهات بیشتر جنبه خیالبافی دارد.

۲- تدوین گویا از کلمه دیوان فارسی گرفته شده و بمعانی: نوشتن نام در دیوان سپاه و گردآوری دیوان (دفتر) آمده است و در اینجا گویا مراد ترتیب دادن دفتر و دیوان باشد.

به عقیل بن ابی طالب و محرمهٔ بن نوفل و جبیر بن مطعم که از نویسندگان قریش بود فرمان داد در تنظیم آن شرکت جویند و آنها دیوان سپاهیان اسلامی را بترتیب خاندانها نوشتند و از خویشاوندان رسول خدا، ص، آغاز کردند و پس از آن هر خاندانی نزدیکتر بخاندان نبوت بود آنرا مقدم داشتند. چنین است آغاز دیوان سپاه.

و زهری از سعید بن مسیب روایت کرده که این امر در محرم سال بیستم هجری روی داده است. و اما دیوان خراج و مالیاتها پس از اسلام بر همان وضعی باقی مانده بود که پیش از اسلام بود. دیوان عراق بزبان فارسی و دیوان شام بزبان رومی نوشته میشد و نویسندگان دیوانها از خداوندان عهد هر دو فریق[1] بودند. و هنگامی که عبدالملک بن مروان بخلافت رسید و امر خلافت بپادشاهی تبدیل شد و قوم عرب از خشونت بادیه‌نشینی به رونق تمدن و از سادگی بی‌سوادی به مهارت نوشتن نایل آمدند و در میان اعراب و موالی ایشان استادانی در نویسندگی و حسابداری ظهور کرد عبدالملک بسلیمان بن سعد که در آن روزگار فرمانروای اردن بود فرمان داد دیوان شام را بزبان عربی نقل کند و وی از روز آغاز بدین امر در ظرف یک سال آنرا تکمیل کرد و چون سرحون کاتب عبدالملک بر این امر آگاهی یافت بنویسندگان روم گفت روزی خویش در جز این صناعت بجویید چه خداوند آنرا از شما برید.

و اما دیوان عراق در روزگار حجاج تغییر یافت و او در این باره به کاتب خویش صالح بن عبدالرحمن فرمان داد چه صالح نوشتن فارسی و عربی میدانست و این هنر را از زادان فرخ کاتب پیشین حجاج فرا گرفته بود و چون زادان فرخ در جنگ با عبدالرحمن بن اشعث کشته شد حجاج صالح را بجای وی بکاتبی خویش برگزید و به وی فرمان داد دیوان را از زبان فارسی بعربی نقل کند و او این امر را انجام داد و نویسندگان فارسی در این باره کراهت و نفرت نشان دادند و عبدالحمید بن یحیی میگفت خدای صالح را خیر دهاد او بر نویسندگان چه منت بزرگی دارد.

آنگاه این وظیفه در دولت بنی عباس بکسانیکه در آن نظر (و صلاحیت) داشتند واگذار گردید چنانکه برمکیان و خاندان سهل بن نوبخت و جز آنان از وزیران دولت این وظیفه را نیز انجام میدادند. و اما آنچه از احکام شرعی بدین وظیفه تعلق میگیرد از قبیل مسائل مخصوص به سپاه یا بیت المال درباره دخل و خرج و بازشناختن نواحی و مناطقی که با صلح بحیطه اسلام درآمده یا به قهر و زور[2] و اینکه این وظیفه را چه کسانی باید عهده‌دار شوند و شرایط ناظر و نویسنده آن و قوانین محاسبات، همه اینها از اموریست که مربوط به کتب احکام سلطانی است و در کتب مزبور نوشته شده است و از مقصد کتاب ما بیرونست چه ما در این باره فقط از آن نظر بحث میکنیم که به طبیعت کشورداری ارتباط دارد، همان هدفی که در این کتاب آنرا

۱- منظور از خداوندان عهد هر دو فریق: متعاهدان زردشتی و نصارای ایران و رومند که در ذمه اسلام و تحت تبعیت آن بودند.
۲- ترجمه عنوهٔ (بفتح ع- و) است که به معنی قهر و زور و مودت و صلح هر دو آمده (از اضداد است) ولی در اینجا بمعنی زور است. و احکام شرعی نسبت به کشوری که با صلح به اسلام گراید با آن که به قهر و غلبه فتح شود تفاوت دارد.

دنبال میکنیم، و این وظیفه از این نظر قسمت عظیمی از کشورداری است بلکه سومین رکن آن بشمار میرود چه هر پادشاه ناچار باید دارای سپاه و مال (درهم و دینار) و مخاطبه با کسانی باشد که از وی غایبند. از این رو خدایگان کشور در امور شمشیر و قلم و مال به یارانی نیازمند است تا عهده‌دار هر یک از امور مزبور را (بسبب نیازمندی به آنان) به بخشی از ریاست کشور اختصاص دهد. و امر دیوان در دولت بنی امیه اندلس و ملوک طوایف پس از ایشان نیز بر همین منوال بود.

و اما در دولت موحدان باید متصدی و خدایگان آن از خاندان موحدان باشد و او باستقلال در امر بدست آوردن اموال و گردآوری و ضبط آنها و روش کار فرمانروایان و کارگزاران در این باره نظارت میکرد و آنگاه اموال مزبور را در مواقع مقتضی و بمیزان لازم بمصرف میرسانید و دارنده این شغل را خدایگان اشغال مینامیدند و چه بسا که در بعضی از نواحی کسانی را که از خاندان موحدان نبودند و در این فن مهارت داشتند نیز بدین شغل میگماشتند. و چون خاندان ابوحفص در افریقیه به استقلال گراییدند و جزیه ستانی کار ذمیان[1] اندلس بود از این رو گروهی از خاندانهای شرف بر آنان سبقت جستند و در میان آنان کسانی بودند که در اندلس بکار جزیه ستانی گماشته شده بودند مانند خاندان سعید که اصحاب قلعه جوار غرناطه بودند و بخاندان ابوالحسن شهرت داشتند. ابوحفصیان از کفایت آنان در این امر استفاده کردند و ایشان را به تدبیر امور خراج یا منصب (اشغال) گماشتند همچنان که در اندلس این وظیفه را برعهده داشتند و در این باره بکار موحدان هم می‌پرداختند (یعنی گاه با موحدان و گاه با ابوحفصیان کار می‌کردند). آنگاه حسابدانان و نویسندگان بدان اختصاص یافتند و کار از دست موحدان بیرون رفت. سپس چون امر حاجبی قدرت یافت و فرمان آن در همه شئون کشور نافذ گردید این رسم تعطیل شد و خدایگان آن زیر دست حاجب قرار گرفت و در زمره خراج گیران درآمد و این پایگاه ریاستی که در آن دولت وجود داشت برافتاد.

و اما در دولت خاندان مرینی هم اکنون منصب محاسبه مستمریهای سالیانه و خراج ستانی در اختیار یکتن است و خدایگان این پایگاه کسی است که کلیه محاسبات را تصحیح میکند و آنها را بدیوان آن رجوع میدهند و رأی و نظر او پس از نظر سلطان یا وزیر است و خط و امضای او در صحت محاسبات خراج و مستمریهای سالیانه معتبر است. اینها است اصول پایگاهها و مراتب سلطانی و اینها درجاتی عالی هستند که صاحبان آنها نظارت عام دارند و سر و کار آنان مستقیم با سلطان است. و اما این مرتبه در دولت ترک دارای انواع گوناگونی است چنانکه خدایگان دیوان مستمریها را ناظر سپاه میگویند و خدایگانی اموال اختصاص به وزیر دارد و او در دیوان خراج ستانی عمومی دولت نظارت میکند و از بلندترین درجات ناظران اموال است زیرا نظارت در اموال در نزد ایشان بسبب پهناوری دولت و عظمت سلطنت و دایره وسیع اموال و خراجها بمراتب بسیاری منشعب میگردد و ممکن نیست یکتن به استقلال به ضبط و عهده‌داری آن قیام کند هر

۱- ترجمه کلمه «جالیة» است که از مصطلحات دیوانی در اواخر امویان بود و در دوران دوم عباسیان بمعنی خراج و حصه مرتب آن بکار می‌رفت. (از المرجع).

چند در شایستگی و کفایت لایقترین افراد باشد. از این رو ناظر عمومی این قسمت بخصوص را بنام وزیر میخوانند و او با همه این پیرو یکی از موالی سلطان و صاحبان عصبیت اوست.

و خداوند شمشیر در دولت (آنچنان است) که نظر وزیر به وی رجوع می‌شود و در پیروی از وزیر منتهای کوشش را در نظر می‌گیرد. و دارنده این مقام در نزد آنان بنام «استاذالدار»[1] خوانده میشود و او باید یکی از امرای بزرگ سپاهیان و خداوندان شمشیر در دستگاه دولت باشد. و پایگاه‌ها و درجات دیگری از مقام «استاذالدار» پیروی میکنند که همه آنها جنبه مالی و محاسباتی دارد و دایره آنها به امور خاص محدود است مانند: ناظر خاص مباشر اموال شخصی سلطان از قبیل اقطاعات یا سهامی است که از اموال خراج و نواحی باج ستانی متعلق بشخص سلطان میباشد و از اموال عمومی مسلمانان نیست و او زیر دست امیر «استاذالدار» است و وزیر هر چند از سپاهیان میباشد ولی «استاذالدار» را در کار او نظارتی نیست و ناظر خاص زیر دست خزینه‌دار اموال سلطان است که یکی از ممالیک[2] وی میباشد و او را «خازن الدار» میخوانند چه وظیفه او و ناظر خاص مراقبت در اموال شخصی سلطان است و اختصاص به این امر دارد.

اینست بیان این مقام در دولت ترک مشرق پس از آنکه نخست وضع آنرا در مغرب بازگفتیم و خدا گرداننده امور است جز او پروردگاری نیست.

دیوان نامه‌ها و نگارش، این وظیفه به طبیعت در کشور ضروری نیست چه بسیاری از دولتها در اصل از آن بی‌نیازند چنانکه در دولتهای سخت بادیه‌نشین که از تهذیب تمدن و شهرنشینی و استحکام صنایع بهره‌مند نیستند چنین مقامی وجود ندارد.

و در دولت اسلامی که نیاز شدید بدان پیدا شد بسبب کیفیت زبان عربی و بلاغت در تعبیر از مقاصد بود چه کُتّاب[3] کنه حاجت انسان را اغلب بلیغ‌تر و رساتر از تعبیر لسانی ادا میکرد.

و کاتب امیر یکی از خویشاوندان و بزرگان قبیله او بشمار میرفت که بدین سمت انتخاب می‌شد چنانکه خلفا و امرای صحابه در شام و عراق نیز چنین کسی را بکاتبی خویش برمیگزیدند تا از لحاظ امانت‌داری و حفظ اسرار مورد اعتماد باشند. رفته رفته تباهی بزبان راه یافت و بمنزله صناعتی گردید که به اهل فن و کسانی که آنرا نیک میدانستند اختصاص یافت و خاندان عباسیان خداوندان آن منصب را در پایه‌ای بلند جای میدادند و کاتب ایشان اسناد دفاتر احکام را بطور مطلق (بی‌دخالت دیگری) صادر میکرد و در پایان آن نام خویش را مینوشت و آنرا با مهر سلطان مهر میکرد و بر روی مهر سلطان نام یا علامت او

۱- در چاپهای مصر و بیروت استاذالدوله غلط است. صاحب اقرب الموارد ذیل کلمه «استاذ» مینویسد: معلم و خواننده (قرائت کننده) و عالم و استاذالدار ناظر درگاه پادشاه، کلمه فارسی معربست. در «ینی» هم استاذالدار است.

۲- جمع مملوک بمعنی بنده، و نزد مردم شام بر بنده سفید اطلاق میشود، و ممالیک مصر گروهی بودند که حکومت آن کشور را بدست گرفتند و اصل آنان از بندگان چرکس بود و اصل معنی درین ماده قوت و شدت است (اقرب الموارد).

۳- کتاب (بضم ک و تشدید ت جمع کاتب) در چاپهای مشکول غلط است.

منقوش بود. آنرا در گل سرخی که در آب حل میشود فرو میبرند و به «گل مهر»[1] نامیده میشود سپس آن مهر را بر دو طرف دفتر احکام (یا طومار) هنگام تا کردن و الصاق آن میزنند.

آنگاه پس از عباسیان طومارها بنام سلطان صادر میشد و کاتب امضای خود را در آغاز یا انجام آن میگذاشت برحسب محل و لفظی که برمیگزید.

بعدها صاحب این پایگاه گاهی بسبب تقرب یافتن دیگری از خدمتگزاران دولت در پیشگاه سلطان تنزل می‌یافت یا خودکامگی وزیری که او را محجور میساخت و همه امور را در نزد خود متمرکز میکرد سبب تنزل وی میشد. و آن وقت علامت این کاتب در برابر علامتی که دلیل صحت نوشته و امضای وزیر بود غیر نافذ و ملغی میگردید و آنگاه صورت علامت معهود خود را در برابر علامت این رئیس می‌نوشت. چنانکه این معنی در پایان دولت حفصی روی داد و هنگامی که کار حاجبی بالا گرفت و نخست فرمانروایی به وی تفویض گردید و سرانجام بخودکامگی و استبداد کشیده شد حکم علامتی که اختصاص به کاتب داشت ملغی و بی‌اثر گردید ولی صورت آن همچنان از نظر پیروی از کار سلف آن پایدار بود.

از آن پس حاجب امضایی را که باید در آن دفتر بگذارد برای کاتب ترسیم میکرد و آنرا بخط مخصوصی میساخت[2] و از صیغه‌های انفاذ و اجرا آنچه میخواست برای او برمیگزید. پس کاتب فرمان او را امتثال میکرد و علامت معتاد را میگذاشت.

گاهی هم که سلطان زمام امور را به استقلال بچنگ میگرفت و خودکامگی آغاز میکرد همین شیوه را بخویش اختصاص میداد و امر فرمان را برای کاتب ترسیم میکرد تا وی علامت او را در نوشته‌ها بگذارد.

یکی از پایگاههای دیگر نویسندگی «توقیع» است و آن چنانست که کاتب در حضور سلطان هنگامی که مجالس فرمان دادن و حل و عقد امور تشکیل می‌شود می‌نشیند و احکام و دستورهایی را که پادشاه بر وی القا میکند با موجزترین و بلیغ‌ترین الفاظ برنامه‌ها و شکایات مینویسد. و توقیعات یا بهمینسان که یاد کردیم صادر می‌شود و یا آنکه کاتب از نمونه‌هایی که در دفتری هست و در اختیار خدایگان عرایض و شکایات است پیروی می‌کند. و توقیع نویس باید از بلاغت و سخنوری حظی وافر داشته باشد تا توقیعات او درست باشد. و جعفر بن یحیی در نزد رشید بر شکایت نامه‌ها توقیع مینوشت و آنها را به خدایگان عرایض و شکایات می‌داد و توقیعات وی بحدی شیوا و رسا بود که در بدست آوردن آنها میان خداوندان بلاغت، بمنظور آگاهی بر فنون و شیوه‌های شیوایی و بلاغت، رقابت و همچشمی پدید آمده بود چنانکه گویند هر عریضه‌ای که توقیع وی بر آن بود بیک دینار خرید و فروش میشد. چنین است چگونگی و وضع دولتها.

۱- طین الختم: گل سرخ و صاحب غیاث ذیل ختام و ختامهٔ آرد: موم و لک (لاک) و در لغت نامه بنقل از او بهی ذیل لاک (لک) آمده: گلی سرخ باشد که بدان پوست و جامه رنگ کنند. نام جدید آن بفرانسه Terre -sigillé و نام عامیانه آن Tira sigillata میباشد.

۲- بخط خودش وضع می‌کرد. «ینی».

و باید دانست که خدایگان دیوان توقیع ناچار باید از میان بالاترین طبقات مردم و خداوندان مروت و حشمت برگزیده شود و بهره وافری از دانش و بلاغت و سخنوری داشته باشد چه در معرض کاری قرار میگیرد که ناچار باید اصول علوم را بداند، زیرا در مجالس پادشاهان و مقاصد احکام ایشان اینگونه مسائل پیش می آید به اضافه چیزهایی که او را برمی‌انگیزاند تا با آداب معاشرت پادشاهان آشنا باشد و رسوم ایشان را مراعات کند و بفضایل و صفات نیک متصف باشد. گذشته از اینکه خواه ناخواه باید در نامه‌نگاری و تطبیق مقاصد سخن با اصول و رموز بلاغت توانا باشد و گاهی در برخی از دولتها این پایگاه را بخداوندان شمشیر میسپارند زیرا طبیعت دولت بعلت دوری از رنج اکتساب و آموختن علوم و سادگی عصبیت چنین اقتضا میکند. از این رو سلطان خداوندان عصبیت خویش را بپایگاه‌ها و مناصب دولتش اختصاص میدهد چنانکه کسانی را از آنان عهده‌دار امور مالی و جنگی و نگارش میکند. متصدی امور شمشیر و جنگ از فرا گرفتن دانش بی‌نیاز است ولی زمامداران امور مالی و نگارش یکی بحساب و دیگری به بلاغت نیازمندند، پس برای این مراتب کسان دیگری از خود آن طبقات برحسب ضرورت برمیگزینند و این مشاغل را به آنان میسپارند لیکن در عین حال صاحب قدرت دیگری از خداوندان عصبیت بر وی مسلط است که باید زیر نظر وی انجام وظیفه کند چنانکه هم اکنون این وضع در دولت ترک مشرق متداولست. زیرا منصب نگارش و نامه‌ها در دولت اگر چه دارای خدایگان انشای خاصی است ولی وی باید زیر نظر و تسلط امیری از خداوندان عصبیت سلطان باشد که او را «دویدار» مینامند و اتکا و اعتماد سلطان به این امیر میباشد و در بیشتر احوال آن امیر مایه تسلی و آرامش وی می‌باشد و اتکای سلطان بخدایگان انشاء تنها در کیفیات بلاغت (فن نگارش) و تطبیق مقاصد وی با اصول آن فن و نهان داشتن اسرار و نظایر اینهاست.

و اما شرایط معتبر در خدایگان چنین پایگاهی که سلطان در برگزیدن وی از میان اصناف مختلف مردم، در نظر میگیرد بسیار است و بهترین کسیکه این شرایط را بطور جامع گردآوری کرده عبدالحمید کاتب است چنانکه در نامه‌ای خطاب به نویسندگان می‌نویسد:

اما بعد، ای خداوندان هنر نویسندگی، ایزد شما را نگهدارد و از گزند در امان دارد و کامیاب کند و رهبری فرماید خدای، عزوجل، پس از پیامبران مرسل، ص، و پادشاهان بزرگوار مردم را به اصناف گوناگونی تقسیم کرد هرچند در حقیقت همه با هم برابرند. و برای جستن روزی و مایه گذران آنان را بهنرها و پیشه‌های مختلف و انواع کوشش‌ها و تلاشها سرگرم ساخت آنگاه شما گروه نویسندگان را در والاترین پایه‌ها، یعنی پایگاه خداوندان ادب و فرهنگ و جوانمردی و دانش و رزانت، جای داد. آری انتظام محاسن خلافت و استقامت امور آن بنیروی اندیشه و خامه شماست.

و از راه پندها[1] و خیرخواهیهای شما خداوند برای خلق سلطان ایشان را شایسته میکند و شهرهای آنان را آبادان میسازد. پادشاه از شما بی‌نیاز نیست و کارگزاری بجز شما یافت نمی‌شود. پس وضع شما نسبت به پادشاهان بمنزله گوشهای ایشان است که بدان میشنوند و دیدگان ایشان که بدان می‌بینند و زبانهای ایشان که بدان سخن میگویند و دستهای ایشان که بدان قدرت و نیرومندی خویش را نشان میدهند.

ایزد شما را بفضیلت هنری که بشما اختصاص داده بهره‌مند سازد و نعمتی را که بکمال به شما ارزانی داشته است از شما باز نستاند.

در میان کلیه هنرمندان و پیشه‌وران هیچ دسته‌ای به اندازه شما بکلیه خویها و سرشتهای نیک و پسندیده و یکایک خصلتهای فضیلت و نام‌آوری نیازمند نیست و ناچار باید بهمه این خویها و صفات متصف شوید «ای نویسندگان» اگر چنان باشید که در این نامه توصیف میشوید. پس نویسنده هم از لحاظ خود و هم بمنظور یاری خدایگانی که در امور مهم به وی اعتماد میکند نیازمند است که در جای بردباری بردبار و در هنگام قضاوت فهیم و دانا و در موضع اقدام مبارز و دلاور و گاه بازایستادن از بیم، باز ایستد. پاکدامنی و داد و انصاف را برگزیند، هنگام طرح رازها، رازدار و در سختیها و شداید وفادار باشد. مصائب و ناگواریهایی را که ممکنست پیش آید پیش بینی کند و به رموز آنها آگاه باشد. کارها را بجای خود انجام دهد و حوادث را در جایگاه خود دریابد. باید در هر یک از فنون و شعب دانش بیندیشد و آنها را نیک فرا گیرد و اگر نتواند آنها را کاملا بیاموزد باید به اندازه‌ای که او را بس باشد از خرمن دانشها خوشه‌چینی کند. بنیروی غریزه خرد و تربیت نیکو و تجربه اندوزی فراوان باید هر امری را پیش از روی دادن و فرجام هر کاری را پیش از انجام دادن بشناسد، پس برای روبرو شدن با هر امری بسیج آنرا فراهم سازد و خود را در برابر آن مجهز کند و در برابر هر پیش آمد و طریقی با خوی و عادتی که بدان سازگار است آماده شود.

پس ای گروه نویسندگان، در فراگرفتن انواع آداب بر یکدیگر سبقت جویید و دانش دین را نیک بیاموزید و نخست بدانستن کتاب خدای عزوجل و فرایض آغاز کنید، آنگاه علوم عربی را فرا گیرید که مایه مهارت و استادی شما در سخنوری است، سپس خط را نیک تعلیم گیرید چه خط نیکو نامه‌های شما را زیور می‌بخشد، و اشعار را بخوانید و معانی و مشکلات آنها را بشناسید و «ایام» جنگهای عرب و عجم و اخبار و سیرتهای آنها را یاد گیرید چه اینگونه معلومات شما را در هدف بلندی که بدان همت گماشته‌اید یاری خواهد کرد. همچنین از فراگرفتن حساب غفلت مورزید چه دانش حساب اساس کار نویسندگان خراج ستانی است. و به آزمندیها خواه بزرگ یا خرد و کارهای پست و فرومایگیها مگرایید چه چنین تمایلاتی مایه خواری بندگان و تباهی نویسندگان است. و هم هنر خویش را از آلودگیها و فرومایگیها منزه سازید و خود را از سخن‌چینی و نمامی و صفات زشت جاهلان حفظ کنید.

۱- نسخه بدل: و از ناصحان شما.

از تکبر و نخوت و سبکسری سخت بپرهیزید، چه با این خوی دشمنی را بی‌سبب خشم و کینه‌ای بخود جلب میکنید و در راه خدای عزوجل در هنر خویش بیکدیگر دوستی و مهر ورزید و کسی را بدان توصیه کنید که نسبت بسلف شما در فضیلت و داد و نجابت شایسته‌ترین افراد باشد.

و اگر روزگار نسبت بیکی از شما بی‌مهری نشان دهد و بستیز برخیزد شما نسبت به وی دلسوزی و مهربانی کنید و او را یاری دهید تا پریشان حالی او بهبود یابد و بی سر و سامانی وی بوضع نخستین بازگردد. و اگر سالخوردگی و پیری یکی از شما را گوشه‌نشین کند و از پیشه و دیدار یاران و دوستانش محروم سازد بر شماست که بدیدار او بروید و او را گرامی شمارید و با وی در امور مشورت کنید و از تجارب فراوان و سوابق معرفت او یاری جویید.

و باید یک فرد نویسنده نسبت به کسی که او را برمیگزیند و در روز نیازمندی به وی اتکا میکند چنان مآل‌اندیش باشد که در کارهای او از امور مربوط بفرزند و برادر خویش هم محتاطتر و دوراندیش‌تر باشد، چنانکه اگر در ضمن کارها امری ستودنی پیش آید جز به خدایگان خویش به دیگری آن را نسبت ندهد[1] و اگر نکوهشی روی دهد باید آنرا از پیش وی بردارد و باید از لغزش و خطا و افسردگی هنگام دگرگونگی احوال بپرهیزد، زیرا بشما ای گروه نویسندگان، عیبجویی زودتر راه می‌یابد تا به پارسایان متعبد[2]، و هم برای شما زیان بخش‌تر و تباه کننده‌تر است چه دانستید یک فرد شما وقتی در درگاه سلطان به همنشینی با او نائل می آیید سلطان ادای حقوق شما را در نهایت جوانمردی بر خویش واجب میشمرد پس بر شما هم واجب است که از روی اعتقاد و خلوص نسبت به وی چنان وفادار و سپاسگزار و حق شناس و خیرخواه و رازدار باشید و نیکی او را بخواهید و در تدبیر امور و پند دادن به او خلوص نیت نشان دهید تا پاداش حقی را که بر گردن دارید ادا کنید و باید رفتار و کردارتان هنگام نیازمندی خدایگان بشما و در مواقع اضطرار گواه برین معانی باشد.

پس شما ای گروه نویسندگان، که خدای شما را کامیاب کند، این نکات را باید همواره احساس کنید و در همه احوال فراخی و تنگدستی و نومیدی و مواسات و احسان و شادمانی و اندوه آنها را از یاد نبرید و هر یک از خداوندان این هنر شریف بدین روش و رفتار آراسته باشد چه اندازه نیکو خوی خواهد بود.

و هرگاه یکی از میان شما بحکومت ناحیه‌ای برگزیده شود یا یکی از امور مربوط به خلق خدا و روزی‌خواران[3] او بشما تفویض گردد باید خدای عزوجل را در نظر آورد و طاعت او را پیشه سازد و یاور ناتوانان باشد و به داد ستمدیدگان برسد چه خلق و روزی‌خواران خدایند و محبوب‌ترین کسان در نزد خدا آنان هستند که بیش از همه نسبت به روزی‌خواران وی مهر میورزند و با ایشان همراهی میکنند.

۱- از «ینی» است که بجای: فلا یصفها در چاپهای مصر و بیروت: فلا یضفها (از اضافه) است.

۲- در «ینی» العراء و در چاپهای دیگر: الفراء و صورت متن ترجمه القراء از چاپ بیروت است.

۳- ترجمه عیال است.

آنگاه باید در قضاوت به داد گراید و اشراف و بزرگان را گرامی دارد و بر میزان غنیمت و خراج بیفزاید و در آبادانی بلاد بکوشد و با رعیت الفت گیرد و از آزار ایشان بپرهیزد و باید در نشست و برخاست خویش فروتن و بردبار باشد و در دفاتر احکام و خراج و پیجویی حقوق بمدارا رفتار کند.

و هرگاه یکی از شما نویسندگان با کسی همنشینی کنید، باید طبایع و عادات او را بیازمایید و همینکه خصال نیک و بد او را شناختید باید او را بر آنچه با نیکی سازگار است یاری دهید و با تدبیر دقیق و لطایف حیل و بهترین وسیله‌ها بکوشید او را از تمایلات زشت و خصال بد منصرف کنید.

و میدانید که رام کننده چارپایان اگر در سیاست خود بصیر باشد، بجستجوی شناختن خویهای آنها میپردازد، چنانکه اگر اسبی لگدزن باشد هنگامی که بر آن سوار میشود حیوان را برنمی‌انگیزد و به هیجان نمی‌آورد و اگر دست‌هایش را بلند میکرده باشد از روبروی آن پرهیز میکند و اگر بترسد و رم کند از پیش روی حیوان دور میشود و اگر توسن باشد در رام کردن آن نرمی و ملاطفت پیش می‌گیرد و از این راه حیوان را مطیع میسازد چنانکه اگر اندکی بمدارا و رفق ادامه دهد به آسانی حیوان را رام میکند.

و کسانیکه بکار سیاست مردم مشغولند و با ایشان در می‌آمیزند و آنان را خدمت می‌کنند[1] می آزمایند و در امور ایشان مداخله میکنند میتوانند از توصیف سیاست رام کردن حیوانات (که ما یاد کردیم) نمونه‌هایی برای وظیفه خود بدست آورند، ولی نویسنده در پرتو فضل و ادب و هنر شریف و چاره جوییهای دقیق و چگونگی رفتار خویش با کسانیکه همسخن او میشوند و با وی ببحث و مناظره میپردازند و یا او گفته آنها را در می‌یابد و یا از شکوه و سطوت آنان می هراسد، به طریق اولی باید با خدایگان خویش به رفق و مدارا رفتار کند و کژیهای او را راست و مستقیم سازد. او کجا و رام کننده بهایمی که نه میتوانند پاسخ بدهند و نه صواب و خطا را از هم باز میشناسند و نه درک پرسشی میکنند جز بهمین اندازه که صاحب‌شان آنها را برای سوار شدن آماده میکند.

آگاه باشید، خدای شما را ببخشاید، در رأی و نظر خویش همواره جنبه همراهی و سود آنرا مراعات کنید و در آن فکر و اندیشه خویش را تا حد امکان بکار برید تا آنکه به اذن خدای کسی که مصاحب او هستید با شما بسردی و بی‌مهری رفتار نکند و همنشینی شما را گران نشمارد و از جفا کاری او در امان باشید و با شما از در سازگاری و موافقت درآید و مشمول دوستی و مهربانی وی گردید، انشاءالله، و نباید هیچیک از شما در وضع مجلس و جامه و مرکوب و خوراک و آشامیدنی و بنا و خادمان و دیگر امور گوناگون مخصوص به خود از اندازه شایسته و لازم خویش تجاوز کنید زیرا با آنکه خداوند شما را بشرف هنری که دارید بر دیگران برتری داده در عین حال از خدمتگزارانی بشمار میروید که سزاوار نیست در خدمتگزاری خویش کوتاهی و تقصیر از شما سر بزند و کارگزاران و امینانی هستید که اعمال تضییع و تبذیر از شما قابل اغماض نیست.

۱- صورت متن: از «ینی» است. در چاپهای مصر و بیروت بجای: و خدمهم و جربهم است.

و در تمام نکاتی که برای شما یاد کردم و اندرزهایی که بر شما خواندم برای پاکدامنی خویش از میانه روی و اقتصاد یاری بجویید و از تلف‌کاریهای اسراف و بدفرجامی تجمل خواهی و نازپروردگی بپرهیزید، چه این دو شیوه فقر و بینوایی ببار می آورند و بندگان را دچار خواری میکنند و کسانی که بدانها متصف باشند بویژه نویسندگان و خداوندان ادب و فرهنگ را رسوا میسازند.

امور این جهان را همانندها و نظایریست و شما در کارهایی که تازه آغاز میکنید میتوانید از تجارب پیشین خود در نظایر آنها راهنمایی بجویید، آنگاه هنگام تدبیر امور آشکارترین و مبرهن‌ترین شیوه‌های اندیشه و راست‌ترین و نیک فرجامترین راههای چاره‌جویی را بپیمایید.

و بدانید که آفت تباه کننده تدبیر امور آنست که نویسنده در حضور خدایگان خویش آنچنان در وصف امری زیاده‌روی کند که وی را از اجرای دانش و اندیشه‌اش باز دارد. از این رو هر نویسنده‌ای در انجمن خدایگان خویش باید به اندازه کافی در گفتار خویش میانه روی پیش گیرد و هنگام آغاز کردن گفتار و پاسخ دادن به ایجاز پردازد و با همه این دلایل جامع آنرا بازگوید چه مصلحت حال و بازداشتن او از فزون گویی در این شیوه است. و از بیم آنکه مبادا غلطی به وی دست دهد که بتن و خرد و فرهنگ وی زیان برساند باید دست تضرع بسوی خدای بردارد که در کامیابی و استواری امور او را یاری بخشد.

چه اگر نویسنده‌ای از شما گمان کند یا بگوید آنچه از هنر زیبا و نیروی جنبش او پدید می آید فقط در پرتو چاره‌جویی و حسن تدبیر خود اوست، با این گمان یا گفتار خود در پی آن شده است که خدای عزوجل وی را بخود وا می‌گذارد تا از آن مقام به پایه‌ای نابسنده باز می‌گردد و این امر بر کسی که در آن بیندیشد نهان نیست[1].

و هرگاه دو تن نویسنده در یک درگاه خدمت کنند نباید هیچ کدام بگوید که او در هنر و خدمتگزاری از همکار دیگرش بصیرتر و تواناتر و در تحمل بارهای سنگین تدبیر امور شکیباتر است، زیرا فرزانگان آن کس را خردمند میدانند که خودبینی و غرور را بدور افکند و معتقد باشد یارانش از وی خردمندتر و نیکروش‌ترند و بر همه نویسندگان یک بارگاه واجب است که نعمت‌های بیکران ایزد، جل ثناؤه، را بی‌خود ستایی و فریفته شدن برای خویش بشناسند و خود را به فزونی هنر از همگنان و یاران و همنشینان خویش برتر نشمارند و در ورطه خودبینی و مباهات فرو نروند. و ستایش یزدان بر همه لازم است بدانسان که در برابر عظمت او فروتنی پیش گیرند و در پیشگاه بزرگی و چیرگی وی سر خضوع فرود آورند و از نعمت او سخن گویند.

و من در این نامه خویش گفتاری را که از روزگارهای دیرین بدان مثل میزنند باز میگویم: نصیحتگر باید بگفته خود عمل کند. و این مثل پس از یاد کردن نام خدای، عزوجل، بمنزله یکتا گوهر و برگزیده سخن در این نامه است و بهمین سبب آنرا در پایان آوردم و نامه را بدان تکمیل کردم.

۱- در چاپهای مصر و بیروت بجای: (بظنه) بحسن ظنه و بجای: (یکله) (یکسله) درست نیست.

و خدا ما و شما را ای گروه طالبان دانش و نویسندگان دوست و مقرب خویش گرداند[۱] بدانچه بـه وی دوستی و نزدیکی جست هر آنکه بنیروی یاری دادن و رهنمایی فرمودن وی در دانش بر ما سـبقت گرفـت. زیرا این امر (راجع) به او و در ید (قدرت) اوست. هر کامیابی بیاری او و در قدرت اوست.

و درود و بخشایش و نیکی خدا بر شما باد.

شرطه[۲]، در این روزگار خدایگان آنرا در افریقیه «حاکم» و در دولت انـدلس «صـاحب المدینـۀ» و در دولت ترک «والی» مینامند. و متصدی این وظیفه در دستگاه دولت زیر دست خدایگان شمشیر (وزیر جنگ) است و فرمان وی در برخی از موارد در خدایگان شرطه نافذ است و نخست این منصب را در دولت عباسـیان ایجاد کردند و کسانی که عهده‌دار آن بودند باید مقـررات مربـوط بـه جنایـات را نخسـت در مرحلـه برائـت خواستن[۳] رسیدگی کنند و آنگاه پس از تکمیل مرحله رسیدگی کیفرهای شرعی (حدود) را درباره بزه کاران اجرا کنند. چه دخالت شرع در اتهامات جنائی بدین منظور است که حد زدن مجرمان انجام یابـد و تنهـا در این باره نظارت میکند، لیکن دستگاه سیاست دولت در کشف و تکمیل موجبات جرم هم دخالـت و نظـارت دارد و هرگاه در پیرامون قضیه‌ای قرائنی وجود داشته باشد حـاکم مجـرم را بـه اقـرار مجبـور میسـازد زیـرا مصلحت عمومی ایجاب میکند که بزه‌کاران کیفر یابند و بنابراین کسی را شرطه مینامیدند که جنایات را در مرحله ابتدایی رسیدگی میکرد و آنگاه کیفرهای شرعی را وقتی قاضی دخالتی در آن نداشت اجرا میساخت.

و منصب شرطه مستقل بود و دارنده آنرا «خدایگان» شرطه میخواندند.

و چه بسا که امور مربوط بکیفرها و مسائل وابسته بحفظ جان مـردم را بطـور مطلـق بشـرطه واگـذار میکردند چنانکه او به استقلال و بی‌دخالت قاضـی اینگونـه وظـایف را انجـام میـداد و ایـن پایگـاه را بـزرگ میشمردند[۴] و کسانی که آنها را بریاست شرطه برمیگزیدند عبارت بودند از سرداران بزرگ لشـکری و مـوالی ارجمندی که از خواص و مقربان بارگاه سلطان بشمار میرفتند ولی تسلط شرطگان جنبه عمـومی نداشـت و فرمان آنان در همه طبقات مردم نافذ نبود، بلکـه ایشـان تنهـا بـر عامـه خلـق و عناصـر مـتهم و مشـکوک فرمانروایی میکردند و افراد اوباش و فرومایه و تبهکار را از شرارت بازمیداشتند. بعـدها دایـره قـدرت و نفـوذ شرطه در دولت امویان اندلس توسعه یافت و پایگاه مزبور بدو گونه تقسیم شد: شرطه بزرگ و شرطه کوچک.

خدایگان شرطه بزرگ هم بر طبقات عالی و هم بر عامه مردم تسلط داشت و دارای اختیاراتی شد کـه میتوانست در کارهای رجال دستگاه و بارگاه سلطان نیز نظارت کند و آنان را از تجاوز و ستمگری بـاز دارد و

۱- مولانا بجای: تولانا در (ا) غلط است.

۲- (بضم ش- فتح ط): چاوش شحنه و سرهنگ آن (منتهی الارب). و صاحب اقرب الموارد آرد: گروهی از یاران برگزیده حکـام و فرمانروایان که در روزگار ما وظیفه آنان بر کار رؤسای قوای انتظامی تطبیق میشود. و میتوان گفـت «شـرطه» در آن روزگـار بمنزله شهربانی و نیروی پلیس امروز بوده است.

۳- از «ینی» است که بصورت: استبراء آمده در چاپهای مختلف: «استبداء» و «استبداد» است.

۴- نزهوا در چاپهای مصر و بیروت غلط و صحیح بر حسب «ینی» «نوهوا» است.

خداوندان شوکت و جاه و جلال را که از بستگان و خویشاوندان و مقربان صاحبان مراتب دولتی بودند نیز مورد بازخواست قرار دهد.

و وظیفه خدایگان شرطه کوچک برسیدگی در امور عامه مردم اختصاص داشت.

و برای خدایگان شرطه بزرگ تختی در مدخل بارگاه سلطان اختصاص یافته بود و تنی چند از رجال درگاه در پیرامون او بر روی صندلیها می‌نشستند و هیچ وظیفه‌ای جز اجرای اوامر وی نداشتند. این منصب برجال بزرگ دولت تفویض میشد چنانکه حتی خدایگان آن از کسانی بود که نامزد وزارت یا حاجبی میشدند.

و اما در دولت موحدان مغرب خدایگان شرطه دارای اهمیت و شکوه فراوانی بود هرچند بر همه طبقات تسلط و نفوذ نداشت و این منصب را جز به رجال و بزرگان خاندان موحدان نمی‌سپردند ولی وی بر کسانی که در دستگاه دولت و درگاه سلطان خدمت میکردند فرمانروایی نداشت، لیکن هم اکنون بمنصب مزبور فساد راه یافته و از دست رجال موحدان بیرون رفته است و اداره آن برعهده برگزیدگان نمک‌پرورده درگاه سلطان است.

و اما در دولت بنی مرین مغرب هم اکنون منصب شرطه برعهده کسانی است که از خاندان‌های موالی و برگزیدگان نمک‌پرورده ایشان میباشند.

و در دولت ترک مشرق خدایگان شرطه از میان رجال ترک یا بازماندگان دولت پیش از ترکان (کردها) [در هر دو ناحیه مشرق و مغرب][1] برگزیده میشود و کسانی را بر میگزینند که از لحاظ شدت عمل و توانایی بر اجرای فرمانها شایستگی داشته باشند تا بتوانند از راه بکار بردن کیفرهای شرعی و سیاسی با قدرت کامل ماده فساد را ریشه کن سازند و انواع فسق و فجور[2] را براندازند و لانه‌های آن را واژگون کنند و بر مقتضیات مصالح عمومی در شهر، مجامع فسق و بدکاری را پراکنده سازند.

و خدا گرداننده شب و روز است [و غالب و جبار است[3] و او (تعالی) داناتر است].

فرماندهی نیروی دریایی[4]، و آن در مغرب و افریقیه از درجات و پایگاههای دولتی است و در بسیاری از کیفیات زیر نظر و فرمان خدایگان شمشیر (وزیر جنگ) است و خدایگان آنرا در تداول آنان «الملند»[5] بتفخیم لام مینامند و این کلمه از زبان فرنگان بعربی نقل شده است و در اصطلاح لغت ایشان نام خدایگان ناوگان میباشد و درجه مزبور به کشور افریقیه و مغرب اختصاص یافته است زیرا آن دو کشور از

۱- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت بجای: «فی القطرین» «فی النظر» آمده است.

۲- «الذعارة» در نسخ (ب) و (ا) و (ک) و اگر محرف «الزعارة» بمعنی: بدخویی نباشد صحیح الدعارة است که بمعنی فسق و فجور است.

۳- اشاره به آیه: وَاللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰. و: الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ ۵۹: ۲۳. قسمت داخل کروشه در (پ) و «ینی» نیست.

۴- ترجمه اساطیل که بمعنی جهازات جنگی و مجموعه‌ای از کشتیهای جنگی است.

۵- در نسخه (ک) بغلط «البلمند» است و کلمه مزبور از لغت اسپانیولی Almirante مأخوذ است (دسلان).

جهت جنوب در کنار دریای روم (مدیترانه) سکونت دارند و بر ساحل جنوبی آن دریا کلیه ممالک بربر از سبته تا اسکندریه بسوی شام، و بر ساحل شمالی آن ممالک اندلس و فرنگ و اسلاوها و روم نیز تا بلاد شام واقع است و آنرا دریای رومی و دریای شامی، منسوب به اهالی کنار آن، مینامند و ساکنان هر دو ساحل و کناره‌های آن بیش از همه ملتهای دریانورد در امر کشتیرانی ممارست میکنند و در این باره زحمات فراوانی متحمل میشوند، چنانکه رومیان و فرنگان و قوطها (گت‌ها) در ساحل شمالی این دریا بودند و بیشتر جنگها و بازرگانی‌های ایشان بوسیله کشتیها انجام می‌یافت و از این رو در کشتیرانی و جنگهای دریایی و راندن ناوهای جنگی در آن دریا مهارت داشتند و چون برخی از سلاطین ممالک مزبور بسوی سواحل جنوب نزدیک شدند و هجوم بردند، مانند رومیان بافریقیه و قوط (گت) ها بمغرب، بوسیله ناوهای جنگی مسافت میان آن ساحل را پیمودند و بر ممالک مزبور تسلط یافتند و بربرهای متوطن در آن کشورها را زیر فرمان خویش آوردند و فرمانروایی آن ممالک را از ایشان بازستدند و بربرها در آن سواحل شهرهای پر جمعیتی داشتند مانند قرطاجنه (کارتاژ)[۱] و سبیطله[۲] و جلولا[۳] و مرناق[۴] و شرشال[۵] و طنجه[۶]. و پادشاه کارتاژ پیش از آنان با پادشاه روم میجنگید و ناوگانی جنگی پر از تجهیزات و سپاهیان برای جنگ بسوی آنان گسیل میکرد.

و این عادت مردمانی است که در دو ساحل این دریا سکونت دارند و در روزگار گذشته با یکدیگر بجنگ میپرداختند و هم در این عصر با هم نبرد میکنند.

و چون مسلمانان کشور مصر را متصرف شدند عمربن خطاب به عمرو بن‌عاص، رض، نوشت که دریا را برای من وصف کن. و او در پاسخ نوشت: دریا آفریده‌ای عظیم است که آفریده‌ای ناتوان بر آن می‌نشیند مانند کرمی که بر چوبی جای گیرد. آن وقت عمر اشاره کرد که از دریانوردی مسلمانان و سوار شدن آنان در کشتی جلوگیری شود و از آن پس هیچیک از افراد عرب بر کشتی سوار نشد مگر کسانیکه از فرمان عمر سرپیچی کردند و در نتیجه مورد بازخواست وی واقع شدند مانند عرفجهٔ بن هرثمه ازدی رئیس قبیله بجیله که چون در عمان بجنگ پرداخت و خبر جنگ وی در دریا بگوش عمر رسید، این رفتار وی را زشت شمرد و او را مورد سرزنش و ملامت قرار داد که چرا برای جنگ دریانوردی کرده است. و وضع بر همین منوال ادامه داشت تا آنکه روزگار معاویه فرا رسید و وی به مسلمانان اجازه داد در کشتی بنشینند و بوسیله آن جهاد کنند و علت منع عمر این بود که عرب بسبب بادیه‌نشینی در آغاز امر در فنون کشتیرانی و دریانوردی

1 -Carthage.

2 -Sbaïtla (Suffetula).

3 -Oppidum Vsalitanum.

4- Mornakiya ناحیه مرناکیه در جنوب غربی تونس واقع است.

5 -Cherchel (Ceexarea).

6- Tanger (از دسلان).

هیچگونه مهارتی نداشتند لیکن رومیان و فرنگان چون در این باره ممارست میکردند چنان تربیت یافته بودند که همواره قادر بودند کشتیرانی کنند و در نتیجه تمرین بسیار فنون آنرا بخوبی فراگرفته بودند و در کشتیرانی مهارت داشتند.

و چون عرب بسلطنت و کشورداری رسید و قدرت و تسلط ایشان به اوج کمال ارتقا یافت و ملت‌های غیر عرب خدمت آنان را بگردن گرفتند و در زیر فرمانروایی آنان واقع شدند و هر هنرمند و صنعتگری فراخور هنر و فن خود به آنان تقرب جست و در نیازمندیهای دریانوردی خویش گروهی از ملاحان بیگانه از ملل گوناگون را استخدام کردند و در فن دریانوردی و کشتیرانی بکمال بممارست و تمرین پرداختند و رفته رفته در این فن بصیرت پیدا کردند و شیفته آن شدند که بدین وسیله بجهاد پردازند و به ایجاد کشتیها و نبرد ناوهای بزرگ[۱] همت گماشتند و نیروی دریایی خویش را مملو از مردان جنگی و انواع سلاحها میکردند و سپاهیان و جنگاوران در آنها سوار میشدند و آنها را برای جنگ با کافران و ملتهای غیر مسلمان در ماورای بحار گسیل میکردند و دسته‌ای از این ناوگان را بکشورها و مرزهای خویش که نزدیک‌تر بدریا بود یا در سواحل دریاها قرار داشت مانند شام و افریقیه و مغرب و اندلس اختصاص دادند. و خلیفه عبدالملک به حسان بن نعمان عامل افریقیه اشاره کرد که در تونس کارخانه‌ای مخصوص ساختن ابزار و آلات دریانوردی تأسیس کند چه او شیفتگی بسیاری به آداب و مراسم جهاد داشت و فتح صقلیه (سیسیل) از آنجا دست داد و آن در روزگار زیادهٔ الله اول ابراهیم بن اغلب بدست اسد بن فرات شیخ صاحب فتوی انجام یافت. همچنین قوصره[۲] نیز در همان دوران فتح شد در صورتی که معاویهٔ بن حدیج در روزگار معاویهٔ بن ابی سفیان با اهالی صقلیه (سیسیل) بجنگ پرداخت ولی خدا نخواست بدست او فتح روی دهد و این فتح بدست ابن اغلب و سردار او اسد بن فرات روی داد. و پس از این فتح نیروی دریایی افریقیه و اندلس در روزگار دولت عبیدیان و امویان پی در پی برای ایجاد فتنه به شهرهای آنان (شهرهای ساحلی اندلس و شهرهای تابع عبیدیان) میشتافتند و در سواحل آنها به فتنه انگیزی و تخریب میپرداختند.

و نیروی دریایی اندلس در روزگار عبدالرحمن الناصر به دویست کشتی یا نزدیک به آن رسیده بود و نیروی دریایی افریقیه نیز بهمان اندازه یا در آن حدود بود. و سرداری نیروی دریایی اندلس را ابن رماحس[۳]

۱- ترجمه «شوانی» جمع «شونی» یا «شینی» است و آن از مهمترین انواع کشتیهای جنگی است که نیروی دریایی از آن فراهم می آمده و از همه کشتیهای دیگر بیشتر مورد توجه بوده است. در این نوع نبرد ناو که از بزرگترین کشتیها بشمار میرفته است برجها و قلاعی برای دفاع و حمله تعبیه میکرده‌اند و برجهای مزبور دارای چندین طبقه بوده است که در طبقه بالای آن سپاهیان مسلح به تیر و کمان جای داشته و در طبقه پائین ملاحان پاروزنی میکرده‌اند. حاشیه کتاب «الظاهر بیبرس و حضارهٔ مصر فی عصره» تألیف محمود جمال الدین سرور، چاپ قاهره ۱۹۳۸ ص ۱۴۴.

2 -Cossura (Pante llaria).

۳- از (ینی) و (ا) در چاپهایی که (رماص) و (دماحس) آمده درست نیست.

برعهده داشت و لنگرگاه و بندر کشتیهای اندلس شهرهای بجانه[1] و المریه بود. و این نیـروی دریـایی در آن بندرها از دیگر شهرها و ممالک گرد می آمد و از هر شـهری کـه در آن بتهیـه کشـتی میپرداختنـد نیـروی دریایی خاصی تشکیل میشد که امور آنها مربوط به فرماندهی از ملاحان بود و فرمانده مزبور این نیرو را اداره میکرد و درباره کارهای جنگی و سلاحها و دیگر امور آنها به نظارت می‌پرداخت.

و هر کشتی دارای رئیسی بود که امور راندن آنرا با باد یـا پـاروزنی اداره میکـرد و فرمـان میـداد کـه کشتیها در بندر لنگر اندازند و هنگامی که نیروهای دریایی بـرای جنگـی احتمـالی[2] یـا کـار دولتـی مهمـی گردآوری میشوند در بندر معینی سپاهیان متمرکز میگردنـد و سـلطان گروهـی عظـیم از رجـال و دلاوران لشکری و موالی خویش را در آن ناوگان جای میدهد و کلیه کشتیها از اینگونه مردان جنگی پر میشود. آنگاه یکی از رجالی را که از عالی‌ترین طبقات مردم کشور میباشد بفرماندهی نیروی مزبور برمیگزینند و همه افراد باید از وی کسب دستور کنند وزیر فرمان او باشند. سپس فرمان آنان را بمقصدی که در نظـر هسـت صـادر میکند و منتظر بازگشت ایشان میشود که با پیروزی و غنایم بازآیند. مسلمانان در روزگار دولت اسـلامی بـر کلیه سواحل این دریا (دریای مدیترانه) تسلط یافته بودند و قدرت و صولت ایشان در فرمانروایی بر آن دریـا به اوج عظمت رسیده بود و ملتهای مسیحی هیچگونه تاب و توانی در برابر نیروی دریایی ایشـان نداشـتند و مسلمانان در همه روزگار فرمانروایی خویش برای فتوحات دریای مزبور را مسخر ساخته بودند و از این رو به آنهمه مقامات معلوم در فتح رسیدند و غنایم بسیار بدست آوردند و همه جزایـر منقطـع از سـواحل دریـای مزبور را بتصرف آوردند مانند میورقه (میورک) و منورقه (مینورک) و یابسه (ایویسا) و سـردانیه (سـاردنی) و صقلیه (سیسیل) و قوصره (کسره) و مالطه (مالت) و اقریطش (کـرت) و قبـرس، و بیشـتر کشـورهای روم و فرنگ.

و ابوالقاسم شیعی و پسرانش با نیروی دریایی خویش از مهدیه به جزیره جنوه (ژن) حمله می‌بردنـد و پیروزی می‌یافتند و غنایم بسیار بچنگ می آوردند و مجاهد عامری خدایگان دانیه از ملوک طوایـف انـدلس جزیره ساردنی (سردانیه) را بوسیله نیروی دریایی خـویش در سـال ۴۰۵ فـتح کـرد و مسـیحیان در همـان روزگار آن را پس گرفتند، و خلاصه مسلمانان در خلال کلیه این مدت بر قسمت اعظم این دریا تسلط یافتند و نیروی دریایی ایشان در آن دریا رفت و آمد میکرد و سـپاهیان اسـلام بوسـیله نیـروی دریـایی خـویش از سیسیل تا بر بزرگ (اروپا) روبروی آن در ساحل شمالی دریـانوردی میکردنـد و بـا پادشـاهان فرنـگ بنبـرد

۱- در تمام نسخ «بجایۀ» است ولی دسلان آنرا «بجانۀ» تصحیح کرده و گوید هـم اکنـون آنـرا پشـینه Pechina نامنـد و آن دهکده‌ایست نزدیک المریۀ.

۲- لغزو محتمل «ینی» لغزو محتفل. (چاپهای بیروت) و صورت متن از «ینی» است.

سخت برمیخاستند و در ممالک ایشان کشتار فراوان میکردند چنانکه در روزگار خاندان ابوالحسین[1] از ملوک سیسیل که در آن جزیره عقاید عبیدیان (فاطمیان) را تبلیغ میکردند این قضیه روی داد. و ملتهای مسیحی نیروی دریایی خود را به سواحل فرنگ و اسلاوها و جزایر رومانی[2] بجانب شمال شرقی دریای روم واپس بردند و آن نواحی را ترک نمیگفتند ولی نیروی دریایی مسلمانان چنان بر ایشان تاختند که گویی شیر بر شکار خود هجوم میبرد و بیشتر سطح این دریا از بسیج و گروههای لشکریان آنان آکنده شده بود و در راههای دریایی آن بخشها خواه بمنظور جنگ و خواه بقصد سفرهای صلح آمیز رفت و آمد میکردند چنانکه اثری از نیروی دریایی مسیحیان بجای نماند و حتی تخته پاره‌هایی هم از آن در روی آب شناور نبود. تا آنکه دولت‌های عبیدیان و امویان رو بسستی و زبونی نهادند و رنجوری بدولت‌های آنها راه یافت. در این هنگام مسیحیان بجزایر شرقی دریای مدیترانه مانند سیسیل و کرت و مالت دست درازی کردند و آنها را متصرف شدند. سپس در همین فترت بسواحل شام هجوم آوردند و بر طرابلس و عسقلان و صور و عکا تسلط یافتند و کلیه مرزهای سواحل شام را زیر استیلای خویش درآوردند و بیت المقدس را متصرف شدند و در آنجا کلیسایی برای آشکار ساختن دین و عبادت خود بپا کردند و بر خاندان خزرون طرابلس (غرب) و سپس بر قابس[3] و صفاقس[4] غلبه یافتند و آنها را بدادن گزیت مجبور ساختند، سپس مهدیه پایتخت عبیدیان (فاطمیان) را از تصرف اعقاب بلکین بن زیری بدر آوردند و آنان در سده پنجم حمله بر این دریا را آغاز کرده بودند که وضع نیروی دریایی دولت مصر و شام رو بضعف و سستی نهاده بود تا آنکه از میان رفت و به هیچ رو به امور دریانوردی تا این روزگار هم توجهی نکردند، در صورتی که در گذشته و بویژه در دوران دولت عبیدیان (فاطمیان) عنایت و توجهی بیش از حد بدان مبذول میداشتند چنانکه اخبار آن در تاریخ ایشان معروفست. در نتیجه رسم این منصب و پایگاه (فرماندهی نیروی دریایی) بکلی در مصر از میان رفت و تنها در افریقیه و مغرب این رسم باقی ماند و بدان ممالک اختصاص یافت چنانکه در ناحیه غربی این دریا همواره ناوگان نیرومند و نیروی دریایی مهمی وجود داشته و هم اکنون نیز وجود دارد و هیچ دشمنی را یارای تجاوز و حمله بدان کرانه‌ها نیست.

و فرمانده نیروی دریایی آن سرزمین در روزگار دولت لمتونه (مرابطان) بنی میمون رؤسای جزیره قادس[5] بودند و عبدالمؤمن (از موحدان) بسبب تسلیم و فرمانبری ایشان آن منصب را از ایشان بازگرفت و شماره نیروی دریایی ایشان در فاس (عدوه اندلس و عدوه قیرویان) رویهمرفته به صد کشتی رسیده بود.

۱- خاندان ابوالحسین دودمان کوچکی بودند که آنها را بنام «کلبیهٔ» نیز میخواندند. ابن خلدون در جای دیگری از همین کتاب ابوالحسین را از اجداد کلبیهٔ شمرده است. رجوع به ص ۴۱ جلد دوم ترجمه دسلان شود.

۲- شاید مقصود مجمع الجزایر یونانست (دسلان).

3 -Cabes.

4 -Sfax.

5 -Cadix.

و چون دولت موحدان در سده ششم به اوج عظمت رسید و فاس (عـدوه انـدلس و عـدوه قیرویـان) را بتصرف خویش درآورد سلاطین ایشان منصب و پایگاه دریانوردی را بکاملترین و بزرگترین وضعی که تاکنون شنیده شده تأسیس کردند و سپهسالار نیروی دریایی ایشان احمد صقلی بود و او در اصل از قبیله صدغیان[۱] بود که در جزیره جربه[۲] ناحیه سدویکش[۳] سکونت داشتند.

و مسیحیان او را از سواحل آن جزیره به اسارت برده بودند و در نزد ایشـان تربیـت یافتـه بـود. آنگـاه خدایگان صقلیه (سیسیل) او را برگزید و برکشید و از خواص خویش گردانید سپس خدایگان هـلاک شـد و پسرش جانشین او گشت ولی احمد صقلی بعلت برخی از تمایلات خدایگان جدید را بخشم آورد و او از بـیم جان خود بتونس پناه برد و بر شاهزاده آن شهر که از خاندان عبدالمؤمن بود فرود آمـد و از آنجـا بمـراکش رفت و در آنجا خلیفه یوسف بن عبدالمؤمن او را مشمول احسان و مهر خویش قرار داد و جوایز بسـیاری بـه وی بخشید و او را بفرماندهی نیروی دریایی خویش برگماشت و وی در میـدان جهـاد بـا ملتهـای مسـیحی سبقت جست و در دولت موحدان دارای یادگارها و مقاماتی بنام بود. و در روزگار او نیروی دریایی مسلمانان هم از لحاظ شماره و هم از حیث خوبی و استحکام در حدود معلومات مـا بمرحلـه‌ای نائـل آمـد کـه نـه در گذشته بدان مرتبه رسیده بود و نه در آینده.

و چون صلاح الدین یوسف بن ایوب پادشاه مصر و شام در آن روزگار بر آن شد که مرزهای شـام را از ملتهای مسیحی باز ستاند و بیت المقدس را [از لوث کفر و بنای آنها][۴] پاک کند، نیروهـای دریـایی کفـار از کلیه نواحی نزدیک بیت المقدس که در تصرف آنان بود برای رساندن کمک بـه آن مرزهـا پـی در پـی روان شدند و آنها را از لحاظ افراد و مواد غذایی یاری میکردند و نیروی دریایی اسکندریه نمیتوانست در برابر آنان مقاومت کند زیرا آنها پیوسته در این کرانه شرقی دریا غلبه میکردند و در آن سوی ناوگان فراوانی داشتند و مسلمانان از دیر زمانی ضعیف شده بودند و نمیتوانستند از حملات مسیحیان در آن ناحیه جلـوگیری کننـد چنانکه در صفحات پیش بدان اشاره کردیم. از این رو صلاح الدین عبدالکریم بن منقذ از خانواده بنی منقـذ ملوک شیزر که آنان را بر قدرتی که داشتند رها کرده و در دولت خویش ایشان را باقی گذارده بود با هیئتی بنمایندگی بسوی یعقوب[۵] منصور که در آن روزگار سلطان مغرب بود گسیل کرد. صلاح الدین این خاندان را بر قدرتی که داشتند رها کرده و در دولت خویش آنان را باقی گذارده بـود. از ایـن رو بوسـیله عبـدالکریم از منصور طلب یاری کرد که نیروی دریایی خویش را در اختیار وی بگذارد تا در دریا میان ناوگان کفار و هدف ایشان که کمکهای مسیحیان در قلاع شام بود به گردش و «مراقبت» پردازد. و نامه‌ای بقلـم فاضـل بیسـانی

1 -Sadghian.
2 -Djeba.
3 -Sedouikich.

۴- از دسلان است. در چاپهای مصر و بیروت: «و تطهیر بیت المقدس» است.

۵- «ابویعقوب» در نسخ (ب) و (ا) و (ک).

خطاب به منصور بوسیله عبدالکریم نزد آن سلطان فرستاد که برحسب آنکه عماد اصفهانی نامه را در کتاب فتح القدسی[۱] نقل کرده آغاز آن چنین است:

«خداوند درهای کامیابی‌ها و فرخندگی‌ها را بروی حضرت[۲] ما بگشاید».

منصور بسبب آنکه او را به لقب امیرالمؤمنین خطاب نکرده بودند سخت دل آزرده و متنفر شد لیکن در این باره چیزی نگفت و آنرا در دل نهان ساخت و انواع احسان و بخشش را نسبت به آنان مبذول داشت و ایشان را بسوی صلاح الدین روانه کرد و هیچ پاسخی بدرخواست او نداد.

و این امر نشان میدهد که در آن روزگار نیروی دریایی اختصاص بسلاطین مغرب داشته است و هم ملتهای مسیحی در کرانه شرقی مدیترانه دارای ناوگان نیرومندی بوده‌اند ولی دولتهای مصر و شام در آن عصر و پس از آن دوران به امور نیروی دریایی توجهی نداشته‌اند و در تجهیزات آن نمیکوشیده‌اند. و چون یعقوب[۳] منصور درگذشت و دولت موحدان رو بزبونی نهاد و جلالقه[۴] (گالیسین‌ها) بر بیشتر نواحی اندلس استیلا یافتند و مسلمانان را مجبور کردند تا به سواحل دریا پناه برند و جزایری را که در جانب غربی دریای مدیترانه بود متصرف شدند قدرت جلالقه در سراسر دریای مزبور توسعه یافت و بمنتهای شوکت نایل آمدند و نیروی دریایی آنان فراوانی یافت و از اقتدار مسلمانان در آن دریا کاسته شد و نیروی دریایی ایشان با نیروی جلالقه برابر گردید، چنانکه در روزگار سلطان ابوالحسین پادشاه زناته در مغرب وضع بر این منوال بود زیرا ناوگان او هنگامی که آهنگ جهاد کرد از لحاظ شماره و کیفیت با نیروی دریایی مسیحیان برابر بود.

از آن پس نیروی دریایی مسلمانان باز هم رو بتنزل نهاد و از میزان مزبور هم کمتر شد زیرا بدولتهای اسلامی ضعف و زبونی راه یافت و بعلت فزونی رسوم بادیه‌نشینی در مغرب رسوم دریانوردی را از یاد بردند و رسومی را که از اندلس فرا گرفته بودند از دست دادند ولی مسیحیان در دریانوردی بهمان شیوه‌ای بازگشتند که در آن شهرت داشتند از قبیل مهارت و تمرین و ممارست در آن و بصیرت به احوال (و فنون) آن، و آن ملتها در لجه دریا بر تخته پاره‌ها (کشتی‌ها) غالب آمدند. و مسلمانان، بجز گروه قلیلی که در آن تمرین می‌کردند در این دریا (مدیترانه) بمنزله بیگانگان بشمار میرفتند و آن گروه کسانی بودند که در سواحل دریا سکونت داشتند و کاش یاران و همراهانی بدست می آوردند یا از دولتها به آنان کمکی میشد و کسانی را بیاری آنان میگماشتند و ایشان را راهنمایی میکردند.

لیکن پایگاه فرماندهی نیروی دریایی تاکنون همچنان در دولتهای مغرب پایدار و محفوظ است و رسم و عادت بکوشش و ممارست در ایجاد ناوگان و دریانوردی هنوز در میان ایشان متداولست و امید آن هست

۱- فتح القیسی (ک).

۲- کلمه «حضرت» در نسخ (ا) و (ب) و (ک) نیست.

۳- «ابویعقوب» در نسخ (ب) و (ا) و (ک).

4 -Galices.

که مقاصد دولتی در کشورهای دریایی آنان را بلزوم این نیروی مهم متوجه کند و مسلمانان بـه طلـب وزش باد بر کفر و کافران برخیزند زیرا چنانکه در میان مردم مغرب شهرت دارد بر حسب اطلاعـاتی کـه از کتـب مربوط به پیشگویی بدست آورده‌اند، در آینده مسلمانان بی‌گمان بملتهـای مسـیحی حملـه خواهنـد بـرد و کشورهای فرنگیان را در ماورای دریا فتح خواهند کرد و چنین فتحی بیاری نیـروی دریـایی میسـر خواهـد گردید. و خدا دوست مؤمنان است[1] و او ما را بس است و نیکو کارگزاریست[2].

فصل سی و پنجم

در تفاوت میان مراتب شمشیر و قلم در دولتها

باید دانست که شمشیر و قلم هر دو از ابزار و وسایل خدایگان دولت است که در فرمانروایی خـویش از آنها یاری میجوید ولی در آغاز تشکیل دولت و هنگامی که هنوز ارکان دولت پایه‌های فرمـانروایی را اسـتوار نساخته‌اند نیاز پادشاه بشمشیر از قلم بیشتر است زیرا قلم در این مرحله خدمتگزاریست که تنها در ره تنفیذ و اجرای احکام دولتی بکار میرود و شمشیر هم در این راه بدان کمک میکند. همچنین چنانکـه یـاد کـردیم شمشیر در پایان دولت که عصبیت آن رو بضعف و زبونی میـرود و دودمـان و وابسـتگان سـلطنت بعلـت راه یافتن پیری و فرتوتی بدولت تقلیل می‌یابند بیش از قلم مورد نیاز دولت است و همانطور که در آغاز تشکیل آن بخداوندان شمشیر اتکاء میکند و از آنان یاری میجوید در این مرحله هم برای تقویت کردن دولت ناچـار است شمشیر را تکیه گاه خود سازد و از آن یاری طلبد و بنابراین شمشـیر در هـر دو مرحلـه آغـاز و پایـان دولت بر قلم مزیت دارد و خداوندان شمشیر در این دو مرحله شکوهمندتر و متنعم‌تراند و اقطاع (تیول) پـر بهاتری بچنگ می آورند.

اما در اواسط دولت سلطان و خدایگان آن تا حدی از شمشیر بی‌نیاز میشود زیرا او در ایـن مرحلـه در تشکیل دادن دولت کامیاب شده و فرمانش در همه جا نفوذ یافته است.

و اکنون بجز کامروایی و بهره برداری از نتایج و ثمرات پادشـاهیماننـد گـردآوری خـراج و مالیـات و نگهداری آن و مفاخره و مباهات با دیگر دولتها و اجرای فرمانها هدف دیگری ندارد و در این مرحله یاریگر او قلم است و نیاز فراوانی بدان پیدا میکند تا آنرا در راه مقاصدش بکار برد، و دیگـر بشمشـیر حـاجتی نـدارد، شمشیرها در نیام هستند و کاری از آنها ساخته نیست مگر آنکه غائله‌ای روی دهد یا رخنه‌ای بکشور راه یابد و شمشیر را برای بستن آن بطلبند و بجز در چنین مواردی هیچ نیازی بشمشیر پیدا نمیشـود. از ایـن رو در این مرحله خداوندان قلم شکوهمندترند و بپایگاه بلندتری نایل میشوند و نعمت و ثروت بیشتری بدست می آورند و در بارگاه سلطان مقرب‌ترند و بیشتر بار میابند و در مجالس خلوت از آنان در رایزنی و مشاوره امـور

۱- وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ۳: ۶۸.

۲- وحسبنا وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ ۳: ۱۷۳. و آیه اخیر در (پ) و «ینی» نیست.

استفاده میشود زیرا در چنین شرایطی بمنزله ابزار کار اوست که بدان اتکا میکند و برای بدست آوردن نتایج و ثمرات کشورداری و سلطنت و مراقبت در اوضاع نـواحی کشـور و اصـلاح و بهبـود مرزهـا و نـواحی دور و مباهات بکیفیات و احوال ملک از آن یاری میجوید. و در این هنگام از وزیران و خداونـدان شمشـیر بـی‌نیـاز است و بهمین سبب دور از بارگاه سلطان بسر میبرند و از نتایج خشم او نسبت بخود بیمناک میباشند.

و هنگامی که منصور فرمان میدهد ابومسلم نزد او بیاید ابومسلم نامه‌ای به وی نوشته است کـه در آن نکته‌ای مناسب این مقام بدینسان دیده میشود:

«اما بعد آنچه را که ما از اندرزهای ایرانیان بیاد سپرده‌ایم اینست که خطرناکترین مواقع برای وزیـران هنگامی است که غوغای خلق فرونشیند و کشور در حال آرامش باشد. دستور خداست در میـان بنـدگانش[۱]. [و خدا سبحانه و تعالی داناتر است][۲].

فصل سی و ششم

در زیور و نشانهای ویژه پادشاه و سلطان

باید دانست که سلطان دارای نشانها و زیورها و آدابی است که شکوه و جلال و ابهت وی آنها را اقتضـا میکند و از این رو بدانها اختصاص می‌یابد و با بکار بردن آنهـا از رعیـت و خاصـان درگـاه و دیگـر بزرگـان و رؤسای دولت متمایز میشود و اینک ما قسمتی از آنها را که مشهور است بمیزان آگاهی خود یـاد میکنـیم و بالاتر از هر صاحب دانشی داناییست[۳].

آلت (ساز کارزار)[۴]، فراهم آوردن و بکار بردن آلت از قبیل افراشتن و بـاز کـردن درفشـها[۵] و بنـدها[۶] (رایات) و نواختن طبل‌ها و زدن نایها بوقها و کرناها از زیورها و نشانهای ویژه پادشـاهان اسـت. و ارسـطو در کتاب السیاسهٔ که به وی منسوب است گوید: سِر بکار بـردن آنهـا ترسـانیدن دشـمن در جنـگ اسـت زیـرا آوازهای هراسناک در نهاد آدمی تأثیر بیم انگیزی می‌بخشد ولی سوگند یاد می‌کنم که تأثیر آوازهای مزبـور

۱- سنهٔ الله فی عباده.

۲- در «پ» و «ینی» نیست.

۳- وَفَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ ۱۲: ۷۶.

۴- کلمه آلت را در این معنی زمخشری «ساز» و صاحب مهذب الاسماء «سازکار» ترجمه کرده‌اند ولـی نویسـندگان و شـاعران گذشته کلمه مزبور را بهمین معنی بکار برده‌اند چنانکه ابوالفضل بیهقی گویـد: طـاهر تجملـی و آلتـی سـخت تمـام داشـت. و فردوسی آلت و ساز را هر دو بکار برده است: ابا آلت لشکر و ساز جنگ ... همه آلت لشکر و ساز جنگ. ولـی اغلـب آنـرا یـا بـه «لشکر» و یا به «کارزار» و یا به «رزمگاه» اضافه میکند: پر از گرد با آلت رزمگاه. و تـوان گفـت در اینجـا بمعنـی سـاز و بـرگ پادشاهی است. و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۵- درفش ترجمه «لواء» است که از رایت کوچکتر است.

۶- «بند» ترجمه «رایت» است که در مغرب بقول ازهری بر علم جیش اطلاق میشده است و از لواء بزرگتر بـوده اسـت (اقـرب الموارد). و صاحب منتهی الارب گوید: بند علم بزرگ است که زیر آن ده هزار مرد باشد.

امری وجدانی (روحی) در رزمگاه‌ها است که هر فرد تأثیر روحی آنها را در خود می‌یابد و این علتی را که ارسطو آورده، اگر آنرا یاد کرده باشد، به بعضی اعتبارات صحیح است.

ولی در این باره حقیقت اینست که نفس هنگام شنیدن نغمه‌ها و آوازها بی‌شک شادی و طرب احساس میکند چنانکه به مزاج روح سرمستی خاصی میرسد که بدان هر امر دشواری را آسان میکند و در این راه هر آنکه باشد جان سپاری نشان میدهد و این کیفیت حتی در جانوران زبان بسته هم موجود است و چنانکه دانستی شتر را با خواندن سرود و اسب را با صفیر و فریاد برمی‌انگیزند و هنگامی که آوازها متناسب باشد تأثیر آن فزونتر است چنانکه در غنا و موسیقی مشاهده میشود و هر کسی میداند که از موسیقی چه حالتی بشنونده دست میدهد.

و به همین سبب ملتهای غیر عرب در رزمگاهها آلات موسیقی[1] بکار میبرند نه بوق یا طبل. چنانکه نوازندگان با آلات موسیقی در پیرامون پادشاه که در موکب خویش میباشد حلقه میزنند و آهنگهای گوناگون مینوازند و در نتیجه ایجاد طرب و شادی نفوس دلاوران را بر می‌انگیزند بحدی که جان سپاری میکنند. و ما در جنگهای عرب دیده‌ایم که سرودگوی در پیش موکب با آهنگ غنا شعر میخواند و جنگندگان را بطرب می آورد چنانکه پهلوانان با جوش و خروش بهیجان می آیند و شتابان بسوی میدانگاه جنگ رهسپار میگردند و هر پهلوانی بسوی پهلوان هم نبرد خود برانگیخته میشود.

همچنین زناته که از ملتهای مغرب بشمار میروند بر همین شیوه‌اند. شاعر آنان در پیش صفوف می‌ایستد و اشعار را با آهنگ محرکی میخواند و با خواندن خود کوههای راسخ را بجنبش در می آورد و کسانی را آماده جان سپاری میکند که هیچکس گمان فداکاری به آنها نمیبرد و قبایل مزبور این نوع آهنگ غنا را «تاصوکایت» مینامند.

و اصل تمام آنها عبارت از شادی و طربی است که در نفس روی میدهد و از آن دلاوری برانگیخته میشود مانند شادی و فرحی که بسبب مستی باده روی میدهد، و خدا داناتر است.

و اما منظور از بندهای (رایات) فراوان و رنگارنگ و بلند فقط ترسانیدن است و چه بسا که در نفوس بسبب ترساندن حس اقدام بسیار روی میدهد. و کیفیات نفوس آدمی و رنگ برنگ شدن آن شگفت‌آور است. و خدا آفریننده داناست[2].

۱- در نسخه پاریس «موسیقاریهٔ» و در نسخ مصر و بیروت «موسیقیهٔ» است بهمین سبب در حاشیه چاپهای مذکور نوشته‌اند: در نسخه‌ای موسیقار است و صحیح آنست زیرا موسیقی نام نغمه‌ها و آهنگها و توقیع آنهاست و از این رو آنرا موسیقیر و زننده آلت را موسیقار گویند. رجوع به اول سفینه شیخ محمد شهاب شود. حاشیه چاپ (ک) و (ب) و (ا).

۲- وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۳۶: ۸۱.

سپس باید دانست که پادشاهان و دولتها در بکار بردن این نشانها و زیورهـا روشـهای گونـاگون دارنـد چنانکه برخی از آنان انواع بسیاری از آنها را بکار میبرند و گروهی بمیزان اندکی از آنها استفاده میکنند و این امر برحسب توسعه و عظمت دولتها متفاوتست.

و اما بندها، از آغاز خلقت بشر در جنگها متداول بوده و شعار مخصوص جنگ بشـمار میرفتـه اسـت و همچنان ملتها آنها را در رزمگاهها و غزوات بکار میبرند[۱] و از روزگار پیامبر، ص، و [خلفای پس از وی][۲] نیـز متداولست.

و اما نواختن طبلها و دمیدن در نایها یا بوقها را مسلمانان در آغاز ظهور مذهب اسلام بکار نمیبردنـد و از لحاظ اجتناب از درشتی و خشونت پادشاهی و فرو گذاشتن کیفیات آن و تحقیر ابهت و عظمتـی کـه بـه هیچ رو متکی بحق نیست از بکار بردن آنها امتناع میورزیدنـد تـا آنکـه خلافـت بپادشـاهی تبـدیل یافـت و مسلمانان در بحبوحه شکفتگی و ناز و نعمت دنیا واقع شدند و موالی ایرانی و رومـی کـه کشـورهای ایشـان دولتهای کهن داشتند با مسلمانان آمیزش کردند و این گروه شیوه‌های جلال و شـکوه و تجمـل‌پرسـتی کـه دولتهای پیشین ایران و روم معمول میداشتند بمسلمانان نشـان دادنـد. ازینـرو مسـلمانان از جملـه آداب و رسومی که پسندیدند بکار بردن ساز کارزار بود. چنانکه آنرا متداول کردند و بکار گزاران‌شان اجـازه دادنـد از لحاظ بزرگداشت پادشاهی و ارکان آن ساز کارزار را بکار برند و بسیاری از اوقات خلیفه عباسیان یا عبیـدیان (فاطمیان) دستور می‌داد درفش کارگزاری را که بمرزبانی یا سرداری سپاه برگزیده شده بود ببندند و ترتیب دهند و از خانه خلیفه یا خانه خود در میان موکبی از بندداران و دارندگان و نوازنـدگان سـاز کـارزار خـارج میشد چنانکه جز بوسیله بسیاری یا کمی درفشها یا رنگ خاصی که بند خلیفه بدان اختصاص داشت، ماننـد رنگ سیاه، ممکن نبود موکب او را از موکب خلیفه بازشناخت زیرا بندهای خلفای عباسی سیاه بود تا نشـانه غمگساری بر شهدای ایشان از بنی هاشم و نکوهش بر بنی امیه باشد که گروهی از خانـدان ایشـان را بقتـل رسانیده بودند و بهمین سبب آنان را «مسودة»[۳] مینامیدند.

و چون میان هاشمیان جدایی افتاد و طالبیان از هر سوی و در هر عصری با عباسیان بستیز برخاستند در این باره نیز با عباسیان مخالفت کردند و بندهای سپید بکار میبردند و آنها را «مبیضة»[۴] ، سپید جامگان،

۱- از «ینی».

۲- در «ینی» نیست.

۳- صاحب اقرب الموارد آرد: «المسودة» (بضم م- فتح س- کسر «و» مشدد) لقب خلفای عباسیان است زیرا ایشان بـر خـلاف ثنویة که جامه سپید می‌پوشیدند ملبس بجامه سیاه بودند.

۴- مبیضة (بضم م- فتح ب- کسر «ی» مشدد- فتح ص) همراهان مقنع را بدین کلمه میخواندند که جامه سپید می‌پوشـیدند برای مخالفت با «مسودة» این اشتباه را ادوارد براون نیز در تاریخ ادبیات مرتکب شده و تنها شـعار پیـروان مقنـع را کـه گویـا مزدکی بوده‌اند سپید جامگی دانسته است در صورتی که سپید جامگی و بر افراشتن رایت سپید شعار هر دسته‌ای بـود کـه بـه مبارزه با عباسیان بر میخاست و بیشتر قیام کنندگان عصر عباسیان که از شـیعیان زیـدی بودنـد و از خانـدان پیـامبر، هنگـام

مینامیدند و از این رو قیام کنندگان[1] روزگار عبیدیان و کسانی از طالبیان را که درین عصر در مشرق خروج کرده‌اند مانند داعی (مبلغ) طبرستان و داعی صعدهٔ یا دیگر کسانی که بدعت رافضی را تبلیغ میکنند، چون قرمطیان، سپید جامگان میخوانند.

و چون مأمون از پوشیدن جامه سیاه و بکار بردن این شعار در دولت خود منصرف گردید رنگ سبز را برگزید و از این رو بند او سبز رنگ بود.

و اما شماره و فزونی بندها و درفشهایی را که بکار میبرند نمیتوان تعیین کرد و در حقیقت بی‌نهایت است. چنانکه وقتی عزیز نزار (پنجمین خلیفه فاطمیان) عازم فتح شام شد از جمله نشانها و شعارهایی که در ساز کارزار وی شمرده‌اند پانصد بند و پانصد بوق بوده است.

و اما پادشاهان بربر مغرب از قبیل صنهاجه و جز آنان، رنگ خاصی را برای بندها و درفشها تعیین نکرده بودند، بلکه آنها را از پارچه‌های زربفت و حریر خالص رنگارنگ بر میگزیدند و بکار گزاران خود نیز اجازه میدادند همین شیوه را معمول دارند تا آنکه نوبت فرمانروایی به موحدان و سلاطین پس از آنها از قبایل زناته رسید از آن پس پادشاهان مزبور ساز کارزار را از قبیل طبلها و بندها منحصر بسلطان کردند و بدیگر کارگزاران اجازه نمیدادند آنها را بکار برند. و برای ساز کارزار موکب خاصی تعیین کردند که سلطان را در مسیری که میرفت پیروی میکرد و آن موکب را «ساقه»[2] مینامیدند. و شماره آنها برحسب اختلاف شیوه دولتها در این باره گاهی افزون و زمانی اندک بود چنانکه برخی از دولتها از لحاظ فرخندگی عدد هفت به عدد مزبور اکتفا میکردند چنانکه در دولت موحدان و بنی احمر در اندلس این شیوه متداول بود و برخی هم بیش از ده تا بیست عدد بکار میبردند مانند زناته.

و در روزگار سلطان ابوالحسن برحسب آنچه ما دریافته‌ایم در ساقه وی صد طبل و صد بند رنگارنگ حریر زربفت از بزرگ و کوچک بکار میرفته است و به فرمانروایان و کارگزاران و سرداران سپاه خود اجازه میدادند که یک درفش کوچک از کتان سفید و طبل کوچکی در هنگام جنگ بردارند و ازین حد تجاوز نکنند.

و اما دولت ترک مشرق در این روزگار در ساز کارزار خویش نخست یک بند عظیم برمیدارند که در سر آن رشته بزرگی از موی تعبیه شده است و آنرا جالیش[3] و چتر مینامند [با همه سپاهیان بطور عموم بکار

←خروج رایت سپید بر می‌افراشتند و بدینسان از سیاه جامگی که شعار عباسیان بود روی بر می‌تافتند. رجوع به البدء و التاریخ بخش قیامهای زیدیان شود.

۱- ظاهراً «تأثر» به «سائر» تصحیف شده است.

۲- ساقه در لغت بمعنی موکب و مؤخر سپاه است و در تداول جنگهای قدیم ساقه در برابر مقدمهٔ الجیش بکار میرفت (اقرب الموارد).

۳- این کلمه در نسخ مختلف بصورتهای: جالیش (پ) شالش (نسخ مصر و بیروت) شالیش (نسخه B خطی که در دسترس کاترمر بوده) آمده است.

میبرند سپس بالای سر سلطان بند دیگریست که آنرا «عصابه» و «شطفه» می‌نامند] و این بند در نزد ایشان شعار خاص سلطان است. آنگاه بندهای متعدد گوناگونی برمیدارند که آنها را «سناجق» میخوانند و مفرد آن «سنجق»[۱] و در زبان ترکی بمعنی رایت است.

و اما طبلها را در دولت ترکان بسیار متداول دارند و در فزونی آنها راه مبالغه را می‌پیمایند و آنها را «کوسات» مینامند و بهر امیر یا سردار لشکری اجازه میدهند آنچه بخواهد این نوع ساز کارزار را بکار برد ولی نمیگذارند آنها عصابهٔ[۲] را که مخصوص پادشاه است بکار برند.

و اما جلالقه (گالیسین‌ها) از ملتهای فرنگی اندلس در این عصر اغلب درفشهای اندکی برمیدارند [که آنها را به دسته‌های بسیار بلندی می‌بندند] در حالیکه در فضا برافراشته است و همراه آنها زدن آلات موسیقی زه‌دار مانند طنبور و دمیدن گیتار می‌باشد و آنها را می‌نوازند. و شیوه غنا و موسیقی را بر میگزینند و آنها را در رزمگاهها بکار میبرند. اینست آنچه درباره ایشان و دیگر پادشاهان غیر عربی که در ماورای سرزمین آنان بسر میبرند بما رسیده است. و از آیت‌های خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها و رنگهای شما است. همانا در آن آیتهاست برای دانایان[۳].

سریر[۴]، و اما سریر و منبر و تخت و کرسی عبارت از تخته چوبهای برپا کرده با اریکه[۵]های بر هم نهاده‌ایست که سلطان بر آن می‌نشیند در حالیکه بلندتر از اهل مجلس قرار می‌گیرد و در بلندی با آنان برابر نیست. و این شیوه همواره از سنن و عادات پادشاهان پیش از اسلام و دولتهای غیر عربی بشمار میرفته است و پادشاهان مزبور بر سریرهای زرین می‌نشسته‌اند. و سلیمان بن داود، صلوات الله و سلامه علیهما سریری از عاج داشت که به زر پوشیده شده بود.

ولی باید دانست که دولتها سریر را بکار نمیبرند مگر هنگامی که بمرحله عظمت و توانگری و تجمل خواهی برسند مانند کلیه شئون ابهت و جلال پادشاهی که در این مرحله پدید می آید، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم.

و در آغاز دولت و مرحله بادیه‌نشینی بدان توجه نمیکنند و نخستین کسی که سریر را در اسلام بکار برده معاویه است که از مردم درین باره کسب اجازه کرد و گفت من فربه شده‌ام، و آنگاه بوی اجازه دادند که بر سریر بنشیند و سپس دیگر پادشاهان اسلامی از او پیروی کردند و بر تخت نشستند و شیوه مزبور در اسلام از مراسم ابهت و جلال بشمار میرفت.

۱- سنجق بلغت رومی بمعنی علم و نشان فوج ... است (غیاث).

۲- در نسخه (ک) چترو در (پ) عصابهٔ است.

۳- وَ من آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَ أَلْوانِکُمْ إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلْعالِمِینَ ۳۰: ۲۲.

۴- سریر را در تازی غالباً بر تخت پادشاه اطلاق میکنند.

۵- اریکه تختی است که اطراف آنرا با پرده‌ها و وسایل دیگر در قبه یا اطاقی آرایش میدهند (اقرب الموارد).

و عمروبن عاص در کاخ خود در مصر با تازیان بر روی زمین می‌نشست و مقوقس[1] به کاخ وی می آمد و همراه او سریر زرینی بر روی دستها حمل میکردند که همچـون پادشـاهان بـر آن بنشـیند و مقـوقس در حالیکه عمروبن عاص در پیش وی نشسته بود بر آن جلوس میکرد و تازیان بر او رشک نمیبردند تا وفاداری خود را در برابر بستن پیمان و معاهده وی با ایشان نشان دهند و هم ابهت و شکوه پادشاهی را بدور افکنند.

سپس بعد از آن دوران بنی عباس و عبیدیان و همه پادشاهان اسلام، خواه در شرق و خـواه در غـرب دارای سریرها و منابر و تختهای گوناگونی بودند بحدیکه رسوم کسرایان و قیصران را از یادها بردنـد، و خـدا گرداننده شب و روز است.

سکه، و آن مهر زدن بر دینارها و درهمهایست که در میان مردم رایج است و با آنها معامله میکنند. و مهری که بکار میبرند عبارت از تکه آهنی است که بر آن صورتها یا کلماتی معکوس مینگارند و آنرا بـر روی دینار یا درهم میزنند و در این هنگام صورتها یا کلمات منقوش بر آن بطور طبیعی و مستقیم پدید می آیـد. اما نخست عیار مسکوکات را از هر نوع فلزی که باشد در نظـر میگیرنـد و بـرای تصـفیه آنهـا از مـواد دیگـر چندین بار آنها را در ریخته‌گری میگذارند. و پس از سنجش و اندازه‌گیری جسم‌های درهم‌ها و دینارها بوزن معین [صحیحی][2] که مقرر و متداولست آنها را در داد و ستد از لحاظ عدد بکار میبرند و اگر میزان جسمیت مسکوک‌های مزبور سنجیده نشود آنها را از نظر وزن در معاملات بکار میبرند.

و کلمه سکه نخست نام مهر آهنینی بود که برای این منظور بکار میرفت لیکن پس از چندی آنـرا بـر اثری که از مهر بر روی مسکوک‌ها پدید می آید اطلاق کردند که همان نقش و نگارهای مـنعکس شـده بـر روی درهم‌ها و دینارهاست. آنگاه ازین معنی هم آنرا بمفهوم دیگری نقل کردنـد کـه عبـارت از انجـام دادن عمل مزبور و نظارت در تکمیل شرایط و تهیه کردن نیازمندیها و لوازم آنست و در حقیقت آنرا بـر وظیفـه و پایگاهی که عهده‌دار این عمل است اطلاق کردند و رفته رفته کلمه سکه در عرف و اصـطلاح دولتهـا بـدین مفهوم اختصاص یافت، که یکی از پایگاههای ضروری برای کشور و پادشاهی است، زیرا بوسیله این دسـتگاه مسکوکهای سره و ناسره‌ای که در میان مردم برای داد و ستد رایج است از یکدیگر بازشناخته میشود و برای نگهداری آنها از غل و غش مهر سلطان را که بر آن نقش و نگارهای معلوم و معینی نگاشـته شـده اسـت بـر روی درهم و دینار میزنند.

و پادشاهان غیر عرب بر روی مهر مزبور پیکره‌های خاصی که بمسکوکها اختصاص داشت مانند پیکـره پادشاه هر عصر یا تصویر دژ یا جانور یا مصنوع یا جز اینها نقش میکردند و این شـیوه در نـزد ملتهـای غیـر عرب تا پایان دوران فرمانروایی آنان همچنان متداول بود.

۱- مقوقس لقب کسی بود که بر مصر و اسکندریه فرمانروایی کند (اقرب الموارد).

۲- در «ینی» نیست.

ولی هنگامی که اسلام ظهور کرد از این روش بعلت سادگی دین و بادیه‌نشینی عرب غفلت کردند و [داد و ستد آنان با سیم و زر بطور وزن بود و دینارها و درهمهای ایرانی در دسترس آنان قرار داشت که آنها را در معاملات بوزن بکار میبردند][1].

و بوسیله آنها مبادله اجناس میکردند تا آنکه بسبب غفلت دولت از این امر دینارها و درهمهای ناسره رایج گشت و میزان غل و غش آنها بمرحله فاحشی رسید و بنابر روایت سعید بن مسیب و ابوالزناد عبدالملک بن حجاج فرمان داد درهمهایی سکه زنند و مسکوکهای سره را از ناسره بازشناسند و از یکدیگر جدا کنند و این واقعه بسال ۷۴ هجری روی داده است و مداینی گفته است که واقعه مزبور بسال ۷۵ هجری بوده است. آنگاه عبدالملک در سال ۷۶ فرمان داد که در دیگر نواحی نیز سکه بزنند و بر روی سکه‌ها کلمه‌های «الله احد الله الصمد» بنویسند.

آنگاه ابن هبیره در روزگار یزید بن عبدالملک بفرمانروایی عراق منصوب شد و در سره کردن سکه‌ها کوشید. سپس خالد قسری در نیکویی آنها جهدی بلیغ مبذول داشت و پس از وی یوسف بن عمر درین راه کوشش کرد و گویند نخستین کسی که در عراق دینار و درهم سکه زده مصعب بن زبیر بوده است که در سال ۷۰ هجری هنگامی که برادرش عبدالله فرمانروای حجاز بود بفرمان وی بدین کار دست یازید و دستور داد بر یک روی سکه‌ها کلمه «برکة»[2] و بر روی دیگر نام «الله» را بنویسند. آنگاه پس از یک سال حجاج سکه‌های مزبور را تغییر داد [و بر آن نوشت: «بسم الله الحجاج»[3] و دستور داد اندازه و وزن آن را بهمان میزانی گرفتند که در روزگار عمر بر آن قرار گرفته بود.

باید دانست که در آغاز اسلام وزن هر درهم شش دانق (دانگ) و وزن هر مثقال یک درهم و سه هفتم آن بوده است و بنابراین وزن هر ده درهم برابر هفت مثقال بوده است.

و علت آن چنانست که درهمها در روزگار فرمانروایی ایرانیان اوزان مختلفی داشته است، چنانکه برخی از آنها بوزن مثقال بیست قیراط و برخی دوازده و بعضی ده قیراط بوده است و چون از نظر ادای زکات ناچار شدند اندازه آنها را معین کنند حد وسط را از سه گرفتند که چهارده قیراط است[4] ازینرو هر مثقال معادل یکدرهم و سه هفتم درهم شد.

و گویند درهمها اقسام گوناگونی داشته‌اند مانند بغلی بوزن هشت دانگ، و طبری چهار دانگ و مغربی سه دانگ و یمنی یک دانگ[5]. بدین سبب عمر فرمان داد که در معاملات اغلب را در نظر گیرند چنانکه بغلی

۱- (از ینی) تصحیح شد.

۲- در (ب) بغلط «برکة الله» است.

۳- از «ینی» در چاپهای بیروت: و بر آن اسم حجاج را نوشت.

۴- در نسخه‌های مصر و بیروت چنین است: حد وسط را گرفتند که دوازده قیراط است و صورت متن از «ینی» و (چاپ پ) است.

۵- و مغربی هشت دانگ (ک)، و یعنی شش دانگ (پ).

و طبری روی هم دوازده دانگ بود پس درهم معادل شش دانگ شد و اگر سه هفتم بر آن بیفزایی یک مثقال خواهد بود و اگر سه عشر از مثقال کم کنی یک درهم خواهد شد. ازینرو هنگامی که عبدالملک بر آن شد که برای نگهداری درهم و دینار رایج در داد و ستد مسلمانان از غل و غش سکه بزند دستور داد همان اندازه‌ای را در نظر گیرند که در روزگار عمر متداول بود و هم فرمان داد مهر آهنین تهیه کنند و بجای صورتها و پیکره‌ها بر روی مسکوک‌ها کلمه‌هایی نقش کنند زیرا سخن و بلاغت از نزدیکترین و آشکارترین مقاصد عرب بشمار میرفت، گذشته از اینکه شرع ترسیم صورتها را منع کرده بود. و از آن پس در تمام دوران دولت اسلامی این نوع سکه زدن ادامه یافت و دینار و درهم بشکل مدور ساخته میشد و در دایره‌های متوازی که بر روی آنها ترسیم می‌یافت بر یک روی مسکوک بمنظور یکتاپرستی و ستایش یزدان نامهای خدا و درود بر پیامبر و خاندان او، ص، و بر روی دیگر تاریخ و نام خلیفه را مینگاشتند و همچنین در روزگار عباسیان و عبیدیان (فاطمیان) و امویان (اندلس) این شیوه متداول بود.

و اما صنهاجه، چنانکه ابن حماد[1] در تاریخ خود مینویسد، جز در اواخر دوران فرمانروایی خود سکه نزدند و تنها در این هنگام بود که منصور خدایگان بجایه بس که زدن اقدام کرد و چون دولت موحدان روی کار آمد از سننی که مهدی برای آنان مقرر داشت زدن سکه‌های درهم چهار گوشه بود و دینار بر همان شکل بود منتها در وسط دایره آن شکل مربعی ترسیم میکردند و یکی از دو جانب آنرا از کلمه‌هایی که حاکی از یکتاپرستی و ستایش یزدان بود پر میساختند و در جانب دیگر سطوری بنام مهدی و نام خلفای پس از وی اختصاص میدادند.

و موحدان این شکل مسکوک را تا این روزگار همچنان حفظ کرده‌اند و چنانکه حکایت شده است از جمله لقب‌هایی که پیش از ظهور مهدی بدان وی را میستودند «صاحب درهم مربع» بوده است و غیبگویان او را پیش از آنکه قیام کند بدین لقب ستوده‌اند و در «غیب‌نامه»های[2] خود از ظهور دولت وی خبر داده‌اند. و اما سکه‌های مردم مشرق در این روزگار دارای وزن ثابت و معینی نیست و فقط درهم و دینار را در داد و ستد هر چند عدد بجای سنجه‌های[3] معینی در اوزان بکار میبرند و بر روی آنها کلمات یکتاپرستی و درود بر

۱- ابوعبدالله محمد بن علی کتابی در تاریخ فاطمیان دارد. ابن خلدون قسمتی از تاریخ بنی خزرون را از وی نقل کرده است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۲- غیب نامه‌ها ترجمه کلمه «ملاحم» جمع «ملحمة» است که مفرد آن در لغت به معنی حادثه بزرگ پر از کشتار و آشوب است چنانکه یکی از القاب پیامبر اسلام «نبی الملحمة» باشد، رجوع به اقرب الموارد شود. ولی در اصطلاح علوم مرموز و جفر کلمه «ملاحم» را بر قصایدی اطلاق میکنند که در آنها وقایع و حوادث آینده پیشگویی شده باشد، چنانکه در همین کتاب، فصل ۵۳ از باب دوم به موضوع پیشگوییها و «ملاحم» و وجه تسمیه جفر اختصاص یافته است.

۳- سنجه، سنجه ترازو عبارت از وزنه‌ایست که بدان وزن اشیاء را میسنجند مانند اوقیة و رطل و مانند اینها. کلمه معرب «سنگه» فارسی است و عرب آنرا «صنجة» هم مینویسند (اقرب الموارد).

پیامبر و نام سلطان را حک میکنند[1] چنانکه مردم مغرب این شیوه را بکار میبرند، و آن تقدیر خدای غالب داناست[2].

و اینک[3] گفتگوی درباره سکه را بیاد کردن حقیقت درهم و دینار شرعی و بیان حقیقت مقدار آنها پایان میدهیم.

و حقیقت امر اینست که سکه‌های دینار و درهم از لحاظ مقدار و وزن در سرزمینها و شهرستانهای گوناگون مختلف است و شرع متعرض ذکر آنها شده و بسیاری از احکام آن از قبیل زکات و نکاح و حد زدن و جز اینها وابسته بدینار و درهم است. از این رو ناچار باید ارزش و مقدار آنها در شرع معین و معلوم باشد تا احکامی را که بدانها مربوط است بتوان در برابر دینارها و درهمهای غیر شرعی اجرا کرد. بنابراین باید دانست که از آغاز اسلام و روزگار صحابه و تابعان اجماع امت بر این قرار گرفت که درهم شرعی آنست که هر ده عدد آن هم وزن هفت مثقال زر و هر اوقیه آن برابر چهل درهم باشد و بنابراین هر درهم معادل هفت عشر دینار است. و وزن یک مثقال زر خالص برابر هفتاد و دو حبه جو متوسط است، پس درهمی که برابر هفت عشر مثقال است معادل پنجاه حبه و دو پنجم آن خواهد بود. و کلیه این مقادیر به اجماع ثابت و مقرر شده است.

زیرا در روزگار جاهلیت انواع گوناگون درهم در میان مردم عرب متداول بود از آن جمله درهم طبری که پر ارزش‌ترین آنها بشمار میرفت معادل هشت دانگ[4] و بغلی برابر چهار دانگ[5] بود. از این رو درهم شرعی را معادل حد وسط آن دو قرار دادند که شش دانگ است و از این رو بر هر صد درهم بغلی و صد درهم طبری پنج درهم ششدانگی زکات است که حد وسط دو نوع درهم هشت دانگی و چهار دانگی است. و مردم در این باره اختلاف کردند که آیا این (تعدیل و تقدیر) را عبدالملک وضع کرده است و[6] چنانکه یاد کردیم به سبب اجماع مردم همچنان متداول بوده است. و این قول را خطابی[7] در کتاب «معالم السنن» و ماوردی در کتاب «احکام السلطانیهٔ» آورده‌اند.

۱- در نسخه (پ) و «ینی»: حک میکنند، و در نسخ چاپ مصر و بیروت: «حک نمیکنند».

۲- ذلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ ۳۶: ۳۸.

۳- در «ینی» پیش از: و اینک با خط درشت (تنبیه) نوشته شده است.

۴- چهار دانگ (ک) و (ا).

۵- هشت دانگ (ا) و (ک).

۶- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت بغلط (یا) است.

۷- ابوسلیمان حمد یا احمد بستی خطابی از فقیهان و محدثان و ادیبان روزگار خویش بوده و در بلخ میزیسته و مرگ وی بسال ۳۸۸ هجری (۹۹۸ م) بوده است و رجوع به لغت نامه دهخدا شود. در نسخه (ک) و (ا) و (ب) بجای خطابی «خطام» است.

ولی محققان متأخر گفته ایشان را رد کرده‌اند چه لازم می آید که ارزش و وزن درهم و دینـار شـرعی در روزگار صحابه و پس از ایشان نامعلوم باشد در صورتی که چنانکه یاد کردیم بسیاری از حقوق شـرعی در زکات و نکاح و حد زدن و جز اینها به آن دو وابستگی داشته است.

و حقیقت مطلب اینست که ارزش درهم و دینار در آن عصر معلوم بوده است چه احکام متعلق به آنها بی‌شک در آن روزگار جریان داشـته منتهـا مقـدار آن دو در خـارج نامشـخص بـوده و کسـی ارزش آنهـا را نمیدانسته است هر چند برحسب حکم شرعی ارزش مزبور مقرر شده و در میان آنان متداول بـوده اسـت تـا آنکه دولت اسلامی عظمت یافت و رو بتوسعه رفت آن وقت مقتضیات ایجاب کرد کـه ارزش و وزن آنهـا بـر وفق اصول شرعی در همه جا مشخص گردد تا از زحمت تشخیص آن در نقاط مختلف رهـایی یابنـد و ایـن وضع مقارن روزگار خلافت عبدالملک بوده است از این رو وی ارزش و مقدار آنها را بر وفق آنچـه در اذهـان مردم معلوم بود در خارج هم تعیین کرد و دستور داد بر روی سکه‌ها نام وی و تاریخ آنـرا بـدنبال دو کلمـه شهادت[1] که حاکی از ایمان مسلمانان است حک کنند.

و مسکوک‌های روزگار جاهلیت را بکلی متروک ساخت و آنها را در (ضرابخانه‌های اسلامی) تصفیه کرد و از نو موافق درهم و دینار اسلامی سکه زد. اینست حقیقتی که به هیچ رو نمیتوان از آن عدول کرد.

پس از چندی در دولتهای مختلف متصدیان امور سکه راههای دیگری پیش گرفتنـد و مقـدار و ارزش شرعی درهم و دینار را فرو گذاشتند و در هر سرزمین و کشوری مسکوکهای خاصی با ارزشها و اوزان و نقش و نگارهای مختلف پدید آمد و مردم ناچار شدند ارزش و مقدار شرعی آنها را مانند صـدر اسـلام فقـط بطـور ذهنی فرا گیرند و در هر کشور و ناحیه‌ای حقوق شرعی را درباره سکه رایج شهر خودشان از راه مقایسه آنها با مقادیر شرعی استخراج میکردند و نسبت میان آنها را بدست می‌آوردند.

و آنچه درباره وزن دینار یاد کردیم و آنرا معادل هفتاد و دو حبه جو متوسط آوردیم گفتـه‌ایسـت کـه محققان روایت کرده‌اند و بر آن اجماع شده است جز اینکه ابن حزم[2] با این نظر مخالفـت کـرده و پنداشـته است که وزن دینار معادل هشتاد و چهار حبه است و این رای را قاضی عبدالحق[3] از او نقل کرده است ولـی

۱- یعنی: اشهد ان لااله الاالله و اشهد ان محمداً رسول الله.

۲- ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اموی اندلسی، اصل او از فارس و از فقیهان مشهور است کـه در فقـه و حـدیث و ادب چهارصد تألیف داشته است از قبیل جمهرة الانساب و جز آن. وی بسال ۳۸۴ ه. متولد شـده و در سـال ۴۵۶ ه (۱۰۶۴ م) درگذشته است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۳- ابومحمد عبدالحق بن ابی بکر فرزند ابن عطیة در فقه و حدیث و تفسیر و نحو و لغت مهارت داشت و در ۵۲۹ مقـام قضـای المریة داشت. تفسیر مشهور و معتبر «الوجیز» از اوست مولدش بسال ۴۸۱ و وفات وی بسال ۵۴۶ ه. بـوده اسـت. و رجـوع بـه لغت نامه دهخدا شود.

محققان به رد آن برخاسته و نظر وی را وهم یا غلط شمرده‌اند و نظر آنان صحیح است. و خدا حق را بکلمات خود ثابت میکند[۱].

و همچنین معلومست که اوقیه شرعی بجز اوقیه‌ایست که در میان مردم متداولست زیرا اوقیه اخیر در هر سرزمین و کشوری با دیگری تفاوت دارد لیکن اوقیه شرعی بطور ذهنی یکسانست و هیچ گونه اختلافی بدان راه نیافته است. و خدا همه چیز را آفرید پس تقدیر کردش تقدیر کردنی[۲].

انگشتری یا مهر، و اما محافظت مهر یا انگشتری (خاتم) از جمله پایگاه‌های پادشاه و وظایف دولتی است و مهر زدن برنامه‌ها و چکها از جانب پادشاهان پیش از اسلام و پس از آن معروفست. و در صحیحین[۳] آمده است که پیامبر، ص، میخواست نامه‌ای بقیصر بنویسد، به وی گفتند مردم غیر عرب نامه‌ای را که مهر نشده باشد نمی‌پذیرند، از این رو پیامبر انگشتری از سیم برگزید و بر روی نگین آن نگاشت: «محمد رسول خدا است» (محمد رسول الله). بخاری گوید سه کلمه مزبور را در سه سطر قرار داد و بدان نامه را مهر کرد و هم گوید: هیچکس را نشاید که مثل آن را نقش خاتم کند. و ابوبکر و عمر و عثمان (هر یک در زمان خلافت خود) آن را در انگشت کردند. ولی پس از چندی مهر مزبور از دست عثمان در چاه اریس[۴] فرو افتاد. و آن چاه آب فراوان[۵] داشت و قعر آن معلوم نشد از این رو عثمان اندوهگین گشت و آنرا بفال بد گرفت و مهر دیگری نظیر آن بساخت.

و در کیفیت نقش [این مهر (خاتم)][۶] و مهر کردن بدان چند وجه است زیرا خاتم بر زیوری اطلاق میشود که آنرا در انگشت میکنند و کلمه «تختم» بمعنی در انگشت کردن انگشتری نیز از همان ریشه است و هم خاتم بر معنی: نهایت و پایان یافتن نیز اطلاق میشود، چنانکه گویند «ختمت الامر» یعنی امر را پایان دادم، و «قرآن را ختم کردم» و «خاتم پیامبران» و «خاتمه امر» نیز از همین معنی است. و کلمه، بر سربندی که بدان سر ظروف و خم‌ها را می‌بندند نیز اطلاق میشود و در این معنی آنرا «ختام»[۷] میگویند و گفتار خدای تعالی: «ختام آن مشک است»[۸] نیز از همین معنی است و کسیکه کلمه ختام را در این آیه به نهایت و پایان تفسیر کرده و گفته است زیرا آخرین چیزی که در شراب‌شان می‌یابند بوی مشک است اشتباه کرده است و معنی آیه چنین نیست بلکه در اینجا منظور ختامی است که مرادف سربند است زیرا برای

۱- يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ ۸: ۷.

۲- خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً ۲۵: ۲.

۳- مقصود صحیح بخاری و صحیح مسلم است.

۴- اریس (بفتح همزه) چاهیست بمدینهٔ نزدیک مسجد قبا (منتهی الارب).

۵- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: آن چاه کم آب بود.

۶- از «ینی» در بولاق (ذلک) نیست و صحیحتر است.

۷- بکسر «خ».

۸- خِتامُهُ مِسْكٌ ۸۳: ۲۶.

حفظ شراب در خم سربندی از گل یا قیر بر آن می‌نهند که بو و مزه آنرا خوش میکند. از این رو در این آیـه در وصف شراب بهشت مبالغه شده است یعنی سربند آن از مشک است از لحاظ بو و مـزه از گـل و قیـر کـه درین دنیا معمول است خوشبوتر و خوشمزه‌تر است.

و هرگاه درست باشد که کلمه خاتم در همه این معانی بکار رود اطلاق آن بر اثری که از آن پدید مـی آید نیز درست خواهد بود بعبارت دیگر هرگاه در روی خاتم کلمـه‌هـا یـا اشـکالی بنگارنـد و سـپس آنـرا در محلولی از گل یا دوده سیاه (مرکب) فرو برند و آنگاه بر روی صفحه کاغذی بزنند اثر کلمه‌ها بـر آن صـفحه کاغذ بجای خواهد ماند.

همچنین اگر آنرا بر روی جسم نرمی مانند موم بزنند نقش نوشته و اشکال بر روی آن جسـم مرتسـم میشود و هرگاه کلماتی بر روی خاتم نقش یابد، اگر کلمه‌ها را مستقیم و از سمت راسـت نوشـته باشـند در روی جسم از جهت چپ خوانده خواهند شد و اگر آنها را از سمت چپ بنگارند در روی جسم از جهت راست خوانده میشوند، زیرا مهر جهت خط را در صفحه از لحاظ چپ یا راست برعکس آنچه بر آن نقش شده است نشان میدهد. و احتمال آن هم میرود که مهر کردن به این خاتم بوسیله فرو بـردن آن در مرکـب یـا گـل و گذاردن آن بر روی صفحه و در نتیجه برخاستن اثر کلمات بر روی آن، از معنی نهایت و تمـام شـدن باشـد. بعبارت دیگر مهر صحت نوشته و نفوذ آنرا میرساند و بمعنی اینست که این علامت عمـل کـردن بـه نامـه را تمام میکند و اگر علامت مزبور در پایان نامه نباشد ملغی و ناتمام است.

و گاهی این مهر کردن بوسیله خط در پایان یا آغاز نامه با کلمات منتظمی از قبیل ستایش یا درود یا بنام سلطان یا امیر یا صاحب نامه است هر که باشد، یا اینکه برخی از القاب وی را یاد میکنند و این خطـوط نشانه صحت نامه و نفوذ آن میباشد و در عرف و تداول کاتبان آنها را «علامت» میخوانند و آنهـا را از لحـاظ تشبیه بنقش و اثری که خاتم انگشتری[۱] بجای میگذارد، خاتم هم مینامند.

و خاتم یا علامتی که قاضی برای صاحبان دعوی میفرستد و خطی که بدان احکامش را اجـرا میکنـد، نیز از همین معنی خاتم است و خاتم سلطان یا خلیفه یعنی علامـت او نیـز از همـین معنـی اسـت. رشـید هنگامی که بر آن شد جعفر را بجای پدرش فضل بوزارت برگزیند به یحیی بن خالد پدر آنان گفت: ای پـدر من، بر آن شده‌ام که خاتم را از دست راستم بدست چپ خود تغییر دهم. و او از وزارت بمجاز به کلمه خاتم تعبیر کرد زیرا علامت گذاری برنامه‌ها و چکها در آن روزگار از وظایف پایگاه وزارت بـود و گـواه بـر صـحت اطلاق خاتم بر این معنی موضوعی است که طبری بدینسان نقل کرده است:

۱- الاصفی در چاپ (ا) غلط است.

معاویه هنگامی که برای صلح با حسن، علیه السلام، از در مدارا و نرمی[۱] در آمده بود نامه سفیدی (که هیچ بر آن نوشته نشده بود) به وی فرستاد و پایان آنرا مهر کرد و در نامه دیگر بوی نوشت در نامه سفیدی که ذیل آنرا مهر کرده‌ام هر گونه شرایطی که میخواهی بنویس چه آن بسته بنظر تست.

و معنی «ختم» در اینجا علامتی است که در پایان نامه بخط یا جز آن میگذاشته‌اند. و احتمال دارد که بر روی جسم نرمی مهر بزنند یا علامتگذاری کنند تا در آن جسم حروف نقش بندد و آنرا در جایگاه بستن نامه در صورتی که آنرا ببندند بر محل بندی که به نامه یا امانات می‌پیوندد بگذارند. و این از معنی سربند است چنانکه گذشت و معنی کلمه مزبور در هر دو درجه عبارت از آثار خاتم است ولی بر خود خاتم اطلاق میشود.

و نخستین کسیکه برنامه مهر (ختم)، یعنی علامت، گذاشت معاویه بود زیرا او برای عمرو بن زبیر صد هزار درهم بر زیاد که والی کوفه بود حواله کرد ولی عمرو نامه را باز کرد و صد را دویست کرد[۲]. آنگاه زیاد حساب آنرا نزد معاویه فرستاد ولی معاویه آن را انکار کرد و از عمرو صد هزار درهم زیاده مطالبه کرد و او را بزندان فرستاد تا آنکه برادرش عبدالله آنرا پرداخت. و از آن پس معاویه دیوان خاتم را پدید آورد. حکایت یاد کرده را طبری آورده و در پایان[۳] آن گوید:

«و در دیوان کسی را برای بستن نامه‌ها تعیین کرد در صورتی که تا آن وقت نامه‌ها را استوار نمی‌بستند بعبارت دیگر برای نامه‌ها ترتیبی داد که سربند داشته باشند».

و دیوان خاتم عبارت از گروهی از نویسندگان است که موظف بفرستادن نامه‌های سلطان و مهر کردن آنها یا بوسیله علامت گذاری و یا از راه سربند نهادن بر آنها هستند. و گاهی هم دیوان بر جایگاه نشستن آن نویسندگان اطلاق میشود چنانکه در دیوان اعمال و خراجگزاری یاد کردیم.

و بستن نامه‌ها بدو گونه انجام میشود: یا بوسیله شکاف دادن ورق[۴] چنانکه در میان نویسندگان مغرب متداولست. یا از راه چسبانیدن سر صفحه بر قسمتی که تا میکنند و درهم می‌پیچند، چنانکه در میان نویسندگان مشرق معمول است. و گاهی بر جایگاه شکاف یا الصاق علامتی میگذارند تا بسبب آن مطمئن شوند که کسی نامه را نمیگشاید و بر مطالب آن آگاه نمیشود، چنانکه مردم مغرب بجایگاه شکاف تکه مومی

۱- در برخی از چاپها: «مراودته» و در برخی (مراته) و در «ینی» (مراوضته) است و صورت متن از ینی است.

۲- مائة را مأتین کرد.

۳- صورت متن از «ینی» است. در برخی از چاپها چنین است و دیگران گویند: و شاید این صورت صحیحتر باشد.

۴- در نسخه «پ» چنین است: «اما بدسر الورق» و کلمه «دسر» بمعنی شکافتن و سوراخ کردنست بهمین سبب دسلان مینویسد شاید در آن عصر مردم موریتانی و اندلس نامه‌ها را مانند اروپاییان در قرن سیزدهم می‌بسته‌اند بدینسان که نامه را چندین بار تا میداده و سپس شکاف یا سوراخی در آن ایجاد میکرده‌اند و از آن بند یا نوار کوچکی از کاغذ خان بالغ یا پوست میگذرانیده‌اند بطوریکه سر آن زیر مهر واقع شود. ولی در چاپهای (پ) و (ک) و (ا) بجای «دسر» «دس» است و کلمه مزبور بمعنی پنهان کردنست و گویا مقصود اینست که ورق را در لفاف یا کاغذ دیگری پاکت مانند پنهان میکرده‌اند.

میچسبانند و آن را با خاتمی که علامت مخصوص نامه‌ها بر آن حک شده است مهر میکنند و در نتیجه علامت مزبور بر روی موم نقش میشود. و شیوه دولتهای قدیم مشرق نیز چنین بود که بر محل الصاق نامه مهری میزدند و بر آن مهر نشانه‌هائی حک میکردند و آنرا در گل سرخ محلولی که برای همین منظور آماده میساختند فرو میبردند و آنگاه مهر را بر نامه میزدند نشانه‌های مزبور بر روی آن پدید می آمد.

و این گل در دولت عباسی به «طین ختم»[1] معروف بود و آنرا از سیراف[2] می آوردند و چنین بنظر میرسد که آن مخصوص به شهر سیراف بوده است. پس این خاتم که عبارت از همان علامت نوشته یا حک شده برای استحکام و بستن نامه‌هاست مخصوص بدیوان نامه‌هاست و وظیفه مزبور در دولت عباسی اختصاص به وزیر داشت. بعدها از نظر عرف این رسم تغییر کرد و دولتها آنرا بکسانی اختصاص دادند که کارنامه فرستادن و دیوان نویسندگان برعهده آنان بود. آنگاه در دولتهای مغرب انگشتری را از نشانه‌ها و زیورهای خاص پادشاهی میشمردند و از این رو انگشتری را در نهایت زیبایی از زر میسازند و آن را به نگین‌های یاقوت و فیروزه و زمرد مرصع می‌کنند. و برحسب عرف و رسوم آن سرزمین سلطان آنرا بعنوان زیور و نشان خاص پادشاهی در انگشت میکند چنانکه در دولت عباسی برده[3] و چوبدستی[4] و در دولت عبیدیان (فاطمیان) سایبان یا شادروان از نشانها و زیورهای خاص سلطان بشمار میرفت و خدا بفرمان خود گرداننده امور است.

نگار جامه،[5] دیگر از علائم شکوه و عظمت پادشاه و سلطان و شیوه‌هایی که در دولتها متداولست اینست که نامها یا نشانهایی را که ویژه آنهاست در پارچه‌ها مینگارند و آن پارچه‌ها را که از پرنیان یا دیبا یا ابریشم است برای جامه آماده میکنند و هنگام بافتن پارچه نوشتن خطوطی را که لازم است در تار و پود آن از رشته‌های زر یا نخهای غیر زرین رنگارنگی که مخالف رنگ خود پارچه باشد در نظر میگیرند و پارچه‌بافان وضع و اندازه آنها را در هنر بافندگی به روشی استادانه پدید می آورند چنانکه پارچه‌های شاهانه بسبب این نگار جامه نشاندار میشود و از بزرگداشت و شکوه پوشنده آن مانند سلطان و زیردست او یا بزرگداشت کسیکه سلطان بخواهد جامه ویژه خویش را به او اختصاص دهد حکایت میکند، و آن هنگامی است که سلطان بخواهد بکسی تشریفی ارزانی دارد یا او را بیکی از پایگاههای دولت خود بر گمارد.

۱- رجوع به حاشیه ص ۳۲۷ شود.

۲- شهریست در ساحل خلیج فارس بسیار گرم، صاحب حدود العالم آن را بارگاه پارس خوانده است رجوع به اعلام منجد و حدود العالم شود.

۳- برده (بضم ب فتح د) جامه مخطط و گلیم سیاه چهار گوشه که عرب آنرا در خود پیچد.

۴- چوبدستی یا قضیب از یادگارهای حضرت رسول بود که خلفا آن را بعنوان نشانی عالی در مراسم بدست می‌گرفتند و برده نیز از یادگارهای پیامبر اسلام است و آن ردایی بود که پیامبر به کعب بن زهیر شاعر عطا فرمود و بعدها بدست خلفای اموی افتاد و از او بعباسیان و سرانجام به سلطانان عثمانی رسید.

۵- صاحب منتهی الارب کلمه «طراز» را که معرب است به «نگار جامه» ترجمه کرده و ما نیز بجای طراز آنرا برگزیدیم.

و پادشاهان غیر عرب پیش از اسلام اینگونه نگار جامه را بصورت و شکل شاهان یا اشکال و صورتهای معینی مخصوص چنین جامه‌هایی می‌آراستند. ولی پادشاهان اسلام بجای آن شیوه نامهای خود را با کلمات دیگری که از فال (نیک) یا درود و دعا[1] حکایت میکند مینویسند و این رسم در دولت‌های امویان و عباسیان از مشهورترین امور در آمیخته به منقبت و فضیلت[2] بشمار میرفت، و خانه‌هایی را که در کاخهای خود برای بافتن اینگونه پارچه‌ها اختصاص داده بودند طرازخانه (دارالطراز) مینامیدند و کسی را که عهده‌دار اداره این طراز خانه‌ها بود خدایگان طراز (صاحب‌الطراز) میخواندند. و او باید در امور صنعتگران[3] و ابزار کار و بافندگان و پرداخت جیره و مزد آنان و تسهیل ابزار کار و بهتر کردن کارهای ایشان نظارت کند و این وظیفه را بخواص دولت و موالی مورد اعتماد خود میسپردند. در دولت بنی امیه اندلس و ملوک الطوائف پس از ایشان و دولت عبیدیان (فاطمیان) مصر و دیگر پادشاهان غیر عرب مشرق که همزمان آنان بودند نیز همین شیوه معمول بود. بعدها چون دایره ثروت و ناز و نعمت و تفنن در دولتها تنگ و محدود گردید، زیرا از میزان استیلا و وسعت خاک آنها کاسته شد و دولتهای مستقل گوناگونی پدید آمد، از این رو این وظیفه و پایگاه هم در بیشتر دولتها بکلی از میان رفت و چون در آغاز سده ششم دولت موحدان پس از امویان در مغرب روی کار آمد آنها این شیوه را فرو گذاشتند زیرا آنان از تمایلات و صفات سادگی و دیانتی پیروی میکردند که آنها را از پیشوایشان محمدبن تومرت مهدی فرا گرفته بودند.

و از پوشیدن لباس حریر و زر پرهیز میکردند. از این رو پایگاه مزبور را در تشکیلات دولت خود بوجود نیاوردند و هرچند جانشینان ایشان در پایان دولت قسمتی از آنرا بنیان نهادند ولی به آن مرحله از شکوه نرسید که در دوران پیشین بود.

و اما در این عصر در دولت مرینی مغرب که در آغاز جوانی و قدرت است رسم و شیوه باشکوهی (در این باره) مشاهده کردیم که آنرا از دولت همزمان خویش ابن احمر در اندلس فرا گرفته است و ابن احمر در این شیوه از ملوک طوایف تقلید کرده و با درنگریستن سریعی بدنبال آنان رفته است. و اما دولت ترک مصر و شام در این عصر بتناسب وسعت کشور و آبادانی و تمدن شهرهایی که متصرفند از لحاظ نگار جامه (طراز) همچون دریایی بیکرانند[4] ولی با همه اینها جامه‌ها را در خانه‌ها و کاخهای خویش تهیه نمیکنند و آنرا در شمار پایگاه‌ها و مراتب دولتی نمی آورند بلکه آنچه دولت از اینگونه طرازها میخواهد صنعتگران آنها را از حریر و زر خالص می‌بافند. و آنها را زرکش[5] مینامند که کلمه‌ای بیگانه (فارسی) است و نام سلطان یا امیر را

۱- سجلات در (ا) غلط است.

۲- از «ینی» در (ا) من ابهۀ الامور.

۳- صباغ (ک) و (ا) و (ب)، صیاغ (پ)، صناع «ینی» و صورت متن از «ینی» است.

۴- از (پ) در (ا) تحریر آخر. غلط است.

۵- مزرکش (ک) و (ا) و (ب).

بر آنها مینگارند و صنعتگران پارچه مزبور را برای دولت در زمره صنایع زیبا و شگفتی که زیبنده آن میباشد تهیه می‌کنند.

و خدا تقدیر کننده شب و روز است و او بهترین وارثان است، خدایی جز او نیست.

خرگاه‌ها و پرده‌سراها،[۱] باید دانست که یکی از نشانها و زیورهای کشورداری و وسایل تجمل و شکوه آن بکار بردن سراپرده‌ها[۲] و خرگاه‌ها[۳] و سایه‌بانهایی[۴] است که آنها را از پارچه‌های کتان و پشم و پنبه میسازند و نخهای کتان و پنبه را با هم می‌تابند که محکم‌تر باشد و آنگاه هنگام سفر بدانها مفاخره میکنند. و هر دولتی بنسبت ثروت و توانگری خود از آنها انواع رنگارنگ و کوچک و بزرگ فراهم میسازد.

دولتها در آغاز تشکیل در همان خانه‌های عادی بسر میبرند که کمی پیش از رسیدن بمرحله کشورداری در آنها میزیستند. چنانکه عرب در روزگار نخستین خلفای بنی امیه در همان چادرها و مساکنی بسر میبردند که آنها را از پشم و کرک میساختند، چه در آن عصر بجز گروهی اندک بیشتر قبایل عرب بحالت بادیه‌نشینی بسر میبردند و هنگامی که برای جنگ و دستبرد آماده میشدند با شتران هودج کش و همه وابستگان (اقوام نازل‌شونده بر آنها) و تیره‌های (قبیله) خود کوچ میکردند [و کلیه اعضای قبیله و خاندانها و فرزندان‌شان را با خود میبردند چنانکه هم اکنون نیز اعراب بدین شیوه میزیند و لشکریان ایشان بدین سبب در منزلگاههای فراوان پراکنده و دور از هم فرود می‌آمدند و تیره‌های (قبیله) پراکنده می‌شدند چنانکه هر یک از نظر دیگری نهان گردد چنانکه شیوه عرب بر این جاریست. و از این رو عبدالملک نیازمند شد هنگام براه افتادن سپاهیان عقب‌دارانی (ساقه) بدنبال جبهه بفرستد تا مردم را به پیروی از لشکریان برانگیزند و آنها را از اقامت باز دارند و گویند هنگامی که روح بن زنباع درباره حجاج با عبدالملک گفتگو کرد عبدالملک حجاج را برای این منظور برگزید و قصه آنان (روح و حجاج) درباره اینکه حجاج خرگاهها و سراپرده‌های روح را در آغاز عهده‌داری این پایگاه سوزانید معروفست، چه او هنگامی که دید در روز حرکت عبدالملک روح و همراهانش همچنان اقامت گزیده‌اند دستور داد سراپرده‌های آنان را بسوزند و از این وظیفه میتوان به مرتبه بلند حجاج در میان عرب پی برد زیرا وادار کردن عرب را بکوچ دادن جز از کسی که به نیروی عصبیت خویش از گفته‌های نابخردانه و نافرمانیهای سفیهان تیره‌های آنان در امان باشد ساخته

۱- کلمه اول ترجمه «فساطیط» جمع «فسطاط» است که در منتهی الارب بمعنی خیمه و خرگاه بزرگ آمده است و کلمه دوم ترجمه «سیاج» است که صاحب منتهی الارب آنرا: دیوار و آنچه بدان چیزی را احاطه نمایند مثل خرما بن ورز و مانند آن، معنی کرده است ولی ابن خلدون در اینجا این کلمه را بمعنی پرده که آنرا در میان خرگاه‌های بزرگ مانند دیواری می آویزند و جایگاه مخصوص برای سلطان آماده میکنند بکار برده و ما کلمه «پرده سرا» را بجای آن برگزیدیم.

۲- ترجمه «اخبیهٔ» (جمع خباء) به معنی خیمه‌هایی است که از پشم شتر یا مو میبافند و روی دو یا سه یا چند ستون بر پا میکنند.

۳- فساطیط.

۴- ترجمه «فازه»: سایبانی که بر دو ستون باشد.

نیست و بهمین سبب عبدالملک حجاج را بدین منصب برگزیده بود چه به کفایت او در این امر بسبب عصبیت و دلیری و چالاکی او اعتماد داشت. و چون دولت عرب به انواع شیوه‌های شهرنشینی و ناز و نعمت و غرور خو گرفت و اعراب در شهرها و شهرستانها اقامت گزیدند و از چادرنشینی به کاخ‌نشینی منتقل شدند و شترسواری را فرو گذاشتند و به اسب سواری پرداختند آن وقت در سفر و هنگام جنگ مساکنی از پارچه کتان بکار بردند چنانکه از آنها خانه‌هایی به اشکال گوناگون و به اندازه‌های یک نواخت از قبیل گرد و مستطیل و چهار گوش میسازند و با کاملتر شیوه‌های آرایش و زینت در آنها انجمن برپا میکنند و امیر یا سردار سپاه میان خرگاهها و سایه‌بانهای دیگر و خرگاه خودش پرده‌سرایی از کتان میکشد که در مغرب آنرا بزبان مردم آن سامان، یعنی زبان بربرها، «افراک» مینامند و کاف آنرا میان (ک) و (ق) تلفظ میکنند[1]. و این پرده‌سرا در مغرب فقط مخصوص سلطان است. ولی در مشرق هر امیری هر چند از سلطان فروتر باشد آنرا بکار می‌برد. آنگاه آرامش‌طلبی آنان را برانگیخت که زنان و کودکان را در کاخها و خانه‌های شهری بگذارند و با خود بجنگ نبرند. از آن پس سبکبارتر شدند و فضای میان مساکن سپاهیان بیکدیگر نزدیک شد و سلطان و سپاه در یک لشکرگاه گرد آمدند چنانکه در زمینی هموار با چشم یکدیگر را می‌دیدند. و بعلت رنگارنگ بودن سراپرده‌ها و خرگاه‌های گوناگون منظره زیبایی پدید می آورد. و این امر دوشادوش دیگر عادات و شیوه‌های تجمل خواهی و نازپروردگی دولتها همچنان ادامه یافت.

همچنین دولت موحدان و زناته که با ما نزدیکند در آغاز کار هنگام سفر همان چادرها و سایه‌بانهایی[2] را بکار میبردند که پیش از رسیدن بسلطنت در آنها بسر میبردند ولی همینکه دولت آنان بشیوه‌های تجمل خواهی و توانگری و کاخ‌نشینی گرایید دولت مزبور سراپرده‌ها و خرگاهها را برگزیدند و درین باره بمرحله‌ای برتر از آنچه میخواستند رسیدند، چنانکه عالیترین پایه توانگری و تجمل را نشان میداد.

ولی باید دانست که سپاهیان بسبب اینگونه سراپرده‌ها و خرگاهها در معرض شبیخون میباشند زیرا همه آنان در یک جایگاه نزدیک به هم که فریاد یکدیگر را میشنوند متمرکز میشوند و نیز چون خاندان و فرزند ندارند که محرک ایشان بجان سپاری در راه آنها باشد چندان فداکاری نشان نمیدهند، از این رو باید برای نگهبانی اینگونه لشکرگاهها تدابیر دیگری اندیشید چنانکه در آینده درباره آن گفتگو خواهیم کرد، و خدا توانای غالب است[3].

۱- از (ا) در برخی از نسخه‌ها (چاپ بیروت) چنین است: بالقاف و الکاف.

۲- ترجمه کلمه «قیاطین» (ک) و (پ) یا قیاطین (ا) و (ب) است بظاهر کلمه مزبور جمع «قیطون» است که در اقرب الموارد مینویسد: بزبان مصریان بمعنی مخدع است. و مخدع (بضم م- فتح د) یا (بکسر م- فتح د) خانه‌ای را گویند که در داخل خانه بزرگ بنا کنند برای نگهداری اشیاء، و شاید در عصر ابن خلدون بمعنی نوعی خیمه بکار میرفته است.

۳- وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ ۴۲: ۱۹.

مقصوره[1] برای نماز و دعا کردن هنگام خواندن خطبه، و ایـن دو از امـور مخصـوص خلافـت و از نشانه‌ها و زیورهای کشورهای اسلامی است و جز در ایـن کشـورها دیـده نشـده اسـت. امـا مقصـوره (بیـت المقصورة) مخصوص نماز سلطان است چنانکـه دیـواره‌ای دور محـراب میکشـند کـه محـراب و قسـمتی از پیرامون آنرا فرا میگیرد و مشخص می‌کند.

و نخستین کسیکه مقصوره را برگزیده معاویهٔ بن ابی سفیان بوده است هنگامی که خارجی وی را زخم زده است و قصه آن معروفست.

و گویند نخستین کسیکه مقصوره را برگزیده مروان بـن حکـم بـوده اسـت هنگـامی کـه یمـانی او را مضروب ساخته است.

سپس خلفایی که پس از این دو بخلافت رسیده‌اند در مقصوره نماز خوانده‌انـد و بمنزلـه سـنتی شـده است برای بازشناختن سلطان از دیگر مردم در هنگام نماز.

و اینگونه آداب و رسوم هنگامی پدید می آید که دولتها بمرحله عظمت و تـوانگری و تجمـل خـواهی میرسند مانند کلیه کیفیات جلال و شـکوه پادشـاهی. و هـم اکنـون ایـن شـیوه در کلیـه ممالـک اسـلامی متداولست و پس از تجزیه دولت عباسی و روی کار آمدن دولتهای گوناگون در مشـرق و همچنـین پـس از انقراض دولت امویان اندلس و ظهور دوران ملوک طوایف نیز این روش همچنان بجای مانده است.

و اما در مغرب خاندان اغلبیان در قیروان این رسم را برگزیده بودند، آنگاه عبیدیان و سپس فرمانروایان ایشان بر مغرب از قبیل خاندان بادیس صنهاجه در قیروان[2] و خاندان حماد در قلعه از اغلبیان پیروی کردند.

سپس موحدان بر همه مغرب و اندلس تسلط یافتند و این رسم را بنابر شیوه بادیـه‌نشـینی کـه شـعار آنان بشمار میرفت برانداختند. ولی هنگامی که دولت آنان بمرحله عظمت و توانگری و تجمل خواهی رسـید و یعقوب منصور[3] سومین پادشاه آنان بسلطنت رسید وی مقصوره را متداول کرد و پس از وی برای پادشاهان مغرب و اندلس بمنزله سنتی شد. همچنین در دولتهای دیگر اسلامی نیز وضع بر همین شـیوه بـوده اسـت، دستور خداست در میان بندگانش.

و اما درباره دعا کردن بر منابر هنگام خواندن خطبه، باید دانست که در آغاز کار خلفا بتن خـویش در نماز امامت میکردند و این منصب به آنان اختصاص داشت از این رو پس از نماز بر پیامبر، ص، دعا میکردنـد و از خدا برای صحابه طلب رضوان و خشنودی مینمودند.

۱- مقصوره مسجد: جایگاه امام (اقرب الموارد) و (منتهی الارب).

۲- در فاس (ک) و (ب) و (ا).

۳- در (ا) ابویعقوب منصور.

و نخستین کسی که منبر را برگزید عمروبن عاص بود که پس از بنیان نهادن مسجد جامع مصر بر منبر رفت[1] [او چون این خبر به عمربن خطاب رسید] به وی نوشت: «اما بعد، بمن خبر رسیده است که تو منبری برگزیده‌ای که بدان بر مسلمانان تسلط می‌یابی آیا ترا بس نیست که بایستی و مسلمانان در زیر پای تو نشسته باشند؟ اینک ترا سوگند میدهم که باید آنرا بشکنی».

و چون دوران عظمت و شوکت دولت اسلامی فرارسید و مانع برای خلفا در امر خطبه و نماز پیش آمد و دیگری را بجای خود به امامت برمیگزیدند، از این رو خطیب بمنظور بزرگداشت و بلند آوازه کردن نام خلیفه بر بالای منبر او را میستود و درود میگفت و بر او دعا و آفرین میخواند بدان سبب که خدا مصلحت جهان را در آن قرار داده است و ازینرو که این ساعت امید اجابت دعا است و از سلف تأکید شده است که: هر کس را دعوت صالحی باشد آنرا درباره سلطان بکار برد. و تنها خلیفه بدین امر اختصاص یافته بود.

[و نخستین کسیکه خلیفه را در خطبه دعا کرده ابن عباس است که وقتی عامل بصره بود در ضمن خطبه علی، رض، را دعا کرد و گفت: «خدایا علی را در راه حق پیروز کن» و از آن پس کار بر این روال ادامه یافت.][2] و در آن روزگار در خطبه تنها خلیفه را دعا میکردند و نام دیگری را یاد نمیکردند و چون دوران محجوریت و خودکامگی فرا رسید چیره‌شوندگان بر دولتها اغلب با خلیفه در این شیوه شرکت میجستند و خطیبان پس از ستودن خلیفه نام آنان را هم یاد میکردند و ایشان را درود میگفتند.

ولی این شیوه با از میان رفتن اینگونه دولتها منسوخ گشت و چنین مرسوم شد که خطیبان بر منبر تنها بیاد کردن نام سلطان اکتفا میکردند و بر هیچکس جز وی دعا و آفرین نمیخواندند زیرا آنها را منع میکردند که باید در خطبه جز سلطان هیچکس را شرکت ندهند و نام احدی را بر زبان نرانند. و بسیاری از اوقات پایه‌گذاران دولتها[3] درباره این رسم غفلت میکنند و این هنگامی است که دولت بر شیوه سادگی و عادات بادیه‌نشینی و اسلوب بی‌خبری و خشونت است. در اینگونه دولتها بدعاگویی مجمل و ابهام آمیز درباره «ولی امور مسلمانان» قناعت میکنند و نام معینی را بر زبان نمی آورند و اینگونه خطبه‌ها را که بدین شیوه «ولی مسلمانان» را دعا کنند «عباسی» مینامند و آنرا چنین تعبیر میکنند که هر دعای مجمل و مبهمی بر خلیفه عباسیان شامل میشود زیرا نوعی تقلید از روش پیشین است و دیگر بیش از این توجه و اعتنا بشخص معینی ندارند و از کسی بصراحت نام نمیبرند.

۱- در اینجا نسخ چاپ مصر و بیروت با چاپ پاریس اختلاف بسیار دارد در کتب چاپ مصر و بیروت قریب سه سطر درباره نخستین کسی که در خطبه خلیفه را دعا کرده در وسط مطلب مربوط به عمرو عاص دیده میشود که در چاپ پاریس پس از چند سطر آمده است و ما ترتیب چاپ پاریس را مراعات کردیم و باز قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست و ما آنرا از چاپ (ب) ترجمه کردیم.

۲- در (ا) نیست. از (پ) ترجمه شد.

۳- از «ینی» در بیشتر چاپهای مصر و بیروت بجای: (الماهدون) بغلط: (المعاهدون) آمده است.

چنانکه حکایت کنند یغمراسن بن زیان بنیان گذار[۱] دولت بنی عبدالواد مغلوب امیر ابوزکریا یحیی بن ابوحفص شد و تلمسان از چنگ وی بیرون رفت و سپس بار دیگر بشرایطی فرمانروایی تلمسان بخود او واگذار شد و یکی از آن شرایط این بود که در تمام شهرهای قلمرو فرمانروایی وی نام امیر ابوزکریا را در منابر هنگام خطبه یاد کنند، یغمراسن گفت: این[۲] چارپایه‌های (منبرهای) خودشان است هر که را میخواهند بر آنها یاد کنند.

همچنین فرستاده مستنصر خلیفه تونس از بنی ابوحفص و سومین پادشاهان آن دودمان نزد یعقوب بن عبدالحق بنیان گذار دولت بنی مرین آمد، و بعضی از روزها از حضور در نماز جمعه تخلف کرد. برخی از کسان به یعقوب گفتند علت آنکه فرستاده خلیفه در نماز جمعه حاضر نمیشود اینست که در خطبه نام سلطان را بر زبان نمی آورند.

از آن پس یعقوب اجازه داد مستنصر را دعا کنند و همین امر سبب شد که آن دودمان بدعوت و تبلیغ برای خلیفه مزبور همت گمارند.

چنین است کیفیت دولتها در آغاز تشکیل و بسر بردن در مرحله سادگی و خشونت و بادیه‌نشینی. ولی همینکه دیدگان آنان در سیاست گشوده شود و به پیرامون کشور خود درنگرند و بکمال رنگ آمیزیهای شهرنشینی و معانی بزرگ منشی و شکوه و جلال تمدن پی ببرند آن وقت همت میگمارند که همه این نشانها و زیورها را بدست آورند و در آنها بتفنن و تنوع پردازند و به آخرین مرحله آنها نایل آیند و از مشارکت دادن دیگران در آنها امتناع ورزند و بر از دست دادن و تهی بودن دولتشان از آثار آنها افسوس خورند، و این جهان بمنزله بوستانی است و خدا نگهبان همه چیزهاست.

فصل سی و هفتم

در جنگها و روشهای ملتهای مختلف در ترتیب و چگونگی آن

باید دانست که انواع جنگها و زد و خوردها از نخستین روزگاری که خداوند مردم را آفریده است پیوسته در میان آنان روی میداده است و اصل آن از کین‌توزی و انتقام گرفتن یکی از دیگری سرچشمه میگیرد و آن وقت وابستگان و خداوندان عصبیت هر یک از دو دسته پیکار کننده به هواخواهی و تعصب وی برمیخیزند. [پس هنگامی که بدین سبب دو گروه به نبرد با یکدیگر برانگیخته شوند و در برابر هم بایستند][۳] یکی از آن دو بقصد انتقامجویی برمی‌خیزد و دیگری آماده دفاع می‌شود و در نتیجه جنگ روی میدهد.

۱- در چاپ (ک) بغلط بجای «ماهد» معاهد و در چاپ مشکول بیروت (عاهد) است.

۲- در برخی از نسخ بغلط بجای: (تلک) (ذکر) آمده است.

۳- از «ینی» توافقت. در چاپ (بیروت) غلط و صحیح تواقفت و (تدامر) در همه چاپها غلط و درست (تذامر) است.

و این خوی در میان بشر طبیعی است، چنانکه هیچ ملت و طایفه‌ای دیده نمیشود که از آن بی‌بهره باشد و سبب این انتقامجویی بیشتر غیرت و رشک و تفاخر بر یکدیگر یا تجاوز و یا خشم گرفتن بر گروهی در راه خدا و دین او، و یا برانگیخته شدن در راه حفظ تاج و تخت و کوشیدن برای بنیان نهادن و استحکام آنست.

گونه نخستین اغلب عبارت از جنگهایی است که میان قبایل مجاور و عشایر هم چشم و رقیب روی میدهد و نوع دوم، یا تجاوز، بیشتر بر هجوم ملتهای وحشی که در دشتها و بیابانهای خشک بسر میبرند اطلاق میشود مانند عرب و ترک و ترکمان و کردها و مانند آنها، چه آنها اقوامی هستند که روزی خویش را در پرتو سر نیزه‌های خود بدست می آورند و معاش خود را از فراهم آورده‌های دیگران باز میستانند و هر ملتی که بدفاع از کالای خود برخیزد و آنان را از دستبرد ممانعت کند به وی اعلان جنگ میدهند. آنها هیچ هدف (بلند) از قبیل رسیدن بجاه یا بدست آوردن تاج و تخت ندارند بلکه یگانه منظور ایشان از تجاوز غلبه یافتن بر مردم برای بچنگ آوردن ثروتها و کالاهای آنانست.

قسم سوم، همانست که در شریعت اسلام از آن به کلمه «جهاد» «جنگ مقدس» تعبیر میکنند.

نوع چهارم، جنگهای دولتها با گروههایی است که بر ضد آنها قیام میکنند و مردم را به نافرمانی نسبت بدولت بر می‌انگیزند.

اینهاست چهار گونه از اقسام جنگها که دو قسم نخستین و دوم را میتوان جنگهای ستمکاری و فتنه انگیزی، و دو گونه دیگر را جنگهای عادلانه و جهاد «یا جنگ مقدس» خواند.

و اما ترتیب و کیفیت جنگهایی که از آغاز آفرینش در میان افراد بشر روی داده است بیش از دو گونه نیست:

نوعی جنگ منظم و دارای صفوف است که بصورت لشکرکشی انجام می‌یابد و قسمی بصورت حمله و گریز.

اما جنگ لشکرکشی اختصاص بکلیه اقوام غیر عرب دارد که از روزگارهای دراز پشت در پشت آنرا معمول میداشته‌اند.

و جنگ حمله و گریز نظیر پیکارهای اقوام عرب و بربرهای مغرب است. لیکن قسم نخستن استوارتر و هولناک‌تر از نوع دوم میباشد زیرا در نبرد لشکرکشی صفوف منظمی از افراد تشکیل میدهند و آنها را مانند تیرهای کمان یا صفوف نماز جماعت برابر و یکسان میکنند و صفوف لشکریان مرتب بسوی دشمن پیش می‌روند و [این نوع جنگ در میدان زد و خورد و کشمکش دلاورانه‌تر و شدیدتر است و شکوه سپاهیان را

بیشتر در دل دشمن جایگیر می‌کند]، چه صفوف منظم لشکریان بمنزله دیوار ممتد و کاخی با شکوه و استوار است که[۱] کسی نمیتواند خیال از میان بردن آنها را در سر بپروراند. و در تنزیل آمده است:

«همانا خدا دوست میدارد آنان را که در راهش صف زده کارزار کنند چنانکه گویی ایشان بنایی استوارند»[۲]. یعنی یکدیگر را در پایداری پشتیبانی و تقویت میکنند. و در حدیث آمده است: «مؤمنان با یک دیگر بمنزله بنیانی باشند که قسمتی از آن قسمت دیگر را پشتیبانی و تقویت میکند».

و از اینجا حکمت پایداری و تحریم پشت کردن در جنگ لشکرکشی آشکار می‌شود، زیرا چنانکه گفتیم منظور از صف بندی در پیکارها حفظ نظم است و بنابراین کسی که از دشمن روی برتابد بی‌شک به مصاف خلل می‌رساند و به گناه هزیمت اعتراف می‌کند (اگر شکست روی دهد) و بمنزله آن است که گویی شکست را بسوی مسلمانان جلب کرده و دشمن را بر آنان مستولی ساخته است، پس کردار او بعلت تعمیم مفسده و رساندن آن به دین از راه درهم شکستن مرزهای آن، گناهی بزرگ و در شمار کبایر است. و از دلایلی که آوردیم آشکار میشود که جنگ و پیکار لشکرکشی در نزد شارع برگزیده‌تر[۳] است، لیکن در جنگ حمله و گریز آن اندازه سرسختی و تأمینی که در جنگ لشکرکشی مایه تضمین لشکریان از هزیمت و شکست میشود وجود ندارد، جز اینکه در جنگ حمله و گریز گاهی هنگام پیکار در پشت سر جنگ آوران تکیه‌گاه پایداری تعیین میکنند که رزمجویان همه در آن جایگاه هنگام فرار متمرکز میشوند و این تکیه‌گاه برای آنان جانشین صف بندی و نظم و ترتیب جنگ لشکرکشی است چنانکه در آینده آنرا یاد خواهیم کرد.

سپس باید دانست دولتهای روزگار باستان که دارای جنگ آوران بسیار و کشورهای پهناور بودند، سپاهیان و لشکریان خود را بدسته‌های گوناگونی تقسیم میکردند [که آنها را کرادیس[۴] مینامیدند و هر کردوسی را جداگانه آرایش می‌دادند][۵]. و علت این تقسیمات چنان بود که چون شماره سپاهیان آنان بیش از حد فزونی می‌یافت و آنها را از نواحی مرزی و دور گرد می آوردند و این امر موجب می‌شد که اگر در میدان با دشمن در می آمیختند و با یکدیگر به نیزه زدن و زد و خورد می‌پرداختند همدیگر را نشناسند و بعلت نشناختن «لشکریان دوست از دشمن» بیم آن می‌رفت که ضربات آنان بر خودشان فرود آید.

به همین سبب لشکریان را گروه گروه تقسیم میکنند و دسته‌هایی را که از یک ناحیه هستند و یک دیگر را میشناسند در یک گروه گرد می آورند و آنها را بروشی که با ترتیب طبیعی سازگار است در جهات چهارگانه منظم و مرتب میکنند و فرمانده کل سپاهیان خواه سلطان یا سپهسالار در قلب سپاه جای میگیرد

۱- در «ینی» مصاع در چاپهای مصر و بیروت: مصارع و (فذلک) بغلط فلذلک است.

۲- إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقاتِلُونَ فی سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ ۶۱: ۴.

۳- از «ینی».

۴- کردوسة: گروهی عظیم از سپاه، جمع آن کرادیس و کرادس (اقرب الموارد).

۵- قسمت داخل کروشه در نسخه (پ) نیست.

و این ترتیب را «تعبیهٔ» مینامند و شرح آن در تواریخ ایران و روم و دو دولت صدر اسلام (امویان و عباسیان) یاد شده است.

و در پیشاپیش پادشاه لشکر مستقل و منظمی ترتیب میدهند که دارای سردار و بند (رایت) (و شعار)[۱] مخصوص بخود میباشد و آنرا «مقدمهٔ» میخوانند. و در سمت دست راست وی لشکر دیگری موسوم به «میمنهٔ» و در دست چپ او لشکری بنام «میسرهٔ» قرار میدهند.

آنگاه لشکر دیگری در دنبال این سپاه جای دارد که آنرا «ساقهٔ» مینامند و پادشاه و همراهان او در مرکز این چهار لشکر جای میگیرند و جایگاه او را «قلب» میخوانند. و همینکه این ترتیب استوار یا تعبیه پایان یابد آنگاه لشکرکشی[۲] آغاز میگردد و تعبیه مزبور از لحاظ فاصله و مسافت میان هر دو لشکر جنگ آور (مقدمه و ساقه) ممکنست به اندازه یک چشم‌انداز باشد یعنی جایی که چشم کار میکند یا مسافت دورتری که حداکثر آن یک یا دو روز راه باشد یا هرگونه که مقتضیات و کیفیت سپاهیان از لحاظ کمی و فزونی ایجاب کند. و این کیفیت را میتوانیم در اخبار فتوحات اسلامی و تواریخ دو دولت اموی و عباسی [در مشرق][۳] بخوانیم. و دیدیم که چگونه بعلت دوری مسافت تعبیه سپاهیان در روزگار عبدالملک عقب می‌ماندند و او ناچار شد برای پیش راندن آنان، فرماندهی معین کند و چنانکه اشاره کردیم و در اخبار مربوط بحجاج معروفست عبدالملک حجاج بن یوسف را بدین منظور برگماشت. و در دولت امویان اندلس نیز اینگونه لشکرکشیهای بزرگ بسیار بوده است ولی (به قیاس) آنچه در نزد ما هست بر ما نامعلوم است زیرا در عصر ما دولتهایی بر سر کار است که لشکریان آنها اندک است بحدیکه در میدان کارزار کار به آنجا نمیکشد که یکدیگر را نشناسند بلکه بیشتر سپاهیان دو طایفه یا دو دولت رویهمرفته از یک منزلگاه (بدویان) یا یک شهرند و هر یک حریف خود را میشناسد و او را در عرصه کارزار بنام و لقبش میخواند، و از این رو اینگونه سپاه‌ها از آن نوع تعبیه‌ای که یاد کردیم بی‌نیاز هستند.

فصل[۴]

و از جمله شیوه‌های جنگ آورانی که بجنگ و گریز[۱] دست میبازند ایجاد رزمگاه‌ها و صفوفی در پشت لشکریان از جمادات و جانوران است و آنها را بمنزله پناهگاهی برای سواران هنگام جنگ و گریز قرار میدهند

۱- در «ینی» و چاپ (پ) نیست و گویا بغلط در چاپهای مصر و بیروت آمده است.

۲- ترجمه کلمه «زحف» است که در لغت بمعنی خزیدن و طرز راه رفتن کودکان است که پیش از براه آمدن شکم خیز میکنند و حرکت سپاه گران را که از دور راه رفتن آنان بنظر نمی‌آید و گوئی بر زمین میخیزند و کشیده میشوند «زحف» نامیده‌اند. صاحب منتهی الارب زحف را بمعنی‌های: لشکر رونده بسوی دشمن، جهاد و لشکر گران ترجمه کرده است.

۳- کلمه «در مشرق» در نسخه (پ) و «ینی» نیست.

۴- در چاپ (پ) و (ب) و (ا) و نسخه خطی «ینی» از اینجا مطالب زیر عنوان «فصل» آمده ولی در (ک) این ترتیب مراعات نشده است.

←

و منظور آنان از این شیوه اینست که جنگ آوران پایدارتر باشند و جنگ را بیشتر ادامه دهند و به غلبه بر دشمن نزدیکتر شوند و گاهی هم این شیوه را در جنگهای لشکرکشی و منظم بکار میبرند تا پایداری و فشار و سرسختی لشکریان فزونی یابد چنانکه ایرانیان که همواره بجنگ لشکرکشی و منظم دست مییازیدند در جنگها از فیل استفاده میکردند و بر پشت آنها برجهایی چوبین و کوشک مانند ترتیب میدادند و آنها را از جنگ آوران و سلاحهای گوناگون و بندها (رایات) آکنده میساختند.

و صفوفی از آنها در دنبال نبردگاه تشکیل میدادند که بمنزله دژها و استحکاماتی بشمار میرفت و بسبب آنها روحیه سپاهیان تقویت میشد و بر پشت گرمی و اعتماد آنان می‌افزود چنانکه نظیر همین شیوه را در قادسیه بکار بردند و ایرانیان در روز سوم جنگ بوسیله فیلها بر مسلمانان حمله کردند تا آنکه نامدارانی از تازیان به حمله شدیدی پرداختند و با فیلان درآمیختند و بشمشیرها خرطومهای پیلان را شکافتند از این رو فیلان رمیدند و فیلبانان خود را به اسطبلهایی که در مداین داشتند رسانیدند. بدین سبب اردوگاه ایرانیان متزلزل شد و در روز چهارم منهزم شدند.

و اما رومیان[2] و پادشاهان قوط (گت) در اندلس و بلکه بیشتر ملتهای غیر عرب برای این منظور سریرهایی بکار میبردند، چنانکه تخت پادشاه را در نبردگاه قرار میدادند و گروهی از چاکران و درباریان و سپاهیانی که تا حد جان سپاری در راه او آماده خدمتگزاری بودند در پیرامونش حلقه میزدند و از هر سوی پایه‌های تخت بندهایی (رایات) بر می‌افراشتند و گرداگرد آنان را صفوف دیگری از نیزه گزاران و پیادگان، دژ آسا احاطه میکردند و در نتیجه منظره تخت با شکوه و عظمت خاصی جلوه‌گر میشد و گروهی هم پشت و یاریگر بیکدیگر در کارزار تشکیل مییافت و برای جنگ و گریز بمنزله پناهگاهی بشمار میرفت.

ایرانیان نیز در قادسیه همین شیوه را بکار بردند و رستم بر بالای تخت نشسته بود تا آنکه صفوف ایرانیان درهم شکست و تازیان به آن تخت وی درآمدند و رستم از تخت بگردید و بفرات در افتاد و کشته شد.

و اما روش جنگ و گریز تازیان و بیشتر اقوام بادیه‌نشین بیابان گرد چنین است که برای این منظور صفوفی از شتران و دیگر جانوران باربری که هوده[3] و کجاوه آنها را حمل میکنند تشکیل میدهند و این صفوف بمنزله گروه پشتیبانی برای آنان بشمار میرود و آنرا «مجبوذۀ»[4] مینامند.

۱- ترجمه «کر و فر» است.

۲- مقصود یونان و رم است.

۳- اصل کلمه «هودج» است که عرب آنرا تعریب کرده.

۴- در کتب لغت چنین کلمه‌ای بنظر نرسید. در حاشیه چاپ (پ) در نسخه A «محتوذۀ» و در نسخه D و C «محبوذۀ» و در چاپ بیروت و ترجمۀ دسلان: «مجبوذۀ» و در «ینی» «مجموده» است ولی کلمه‌های مزبور هم معنی مناسب مقام ندارند. دسلان هم متعرض معنی کلمه نشده است. در حاشیه نسخه (ب) کلمه مجبوذۀ به فداییان تفسیر شده است.

و همه ملتها این شیوه را در نبردها بکار میبرند و آنرا در عقب‌نشینی و حمله اطمینان بخش‌تر و برای صیانت از غافلگیر شدن و هزیمت بهتر میدانند چنانکه نتایج آن بر همه معلوم است.

ولی دولتهای همزمان ما بکلی از آن غفلت کرده‌اند و بجای آن چارپایان باربری را که بارها و خرگاههای ایشان را میبرند برگزیده‌اند و آنها را بمنزله ساقه در دنبال سپاهیان قرار می‌دهند و به هیچ رو از سودی که فیل و شتر دارد بهره‌مند نمیشوند. بهمین سبب لشکریان همواره در معرض هزیمت و آماده فرار از نبردگاهها هستند.

و کلیه نبردهای آغاز اسلام بصورت لشکرکشی و جنگ منظم بود و هرچند تازیان بشیوه جنگ و گریز عادت داشتند ولی دو امر آنان را بجنگهای لشکرکشی وادار میکرد:

نخست آنکه دشمنان ایشان بشیوه لشکرکشی پیکار میکردند و آنها هم ناچار بودند با همان شیوه پیکار کنند.

دوم اینکه تازیان آن روزگار در راه جهاد جانسپاری میکردند زیرا بشکیبایی و تحمل در این راه شیفته بودند و نیز بدان ایمان راسخی داشتند و در جنگ لشکرکشی بهتر میتوان جانسپاری کرد. و نخستین کسی که در جنگها شیوه صف را فرو گذاشت و به تعبیه کردوسها همت گماشت مروان بن حکم بود که در پیکار با ضحاک خارجی و پس از آن با خیبری[1] این شیوه را برگزید. طبری هنگامی که از کشته شدن[2] خیبری یاد میکند میگوید: خوارج شیبان بن عبدالعزیز یشکری ملقب به ابوالدلفا را بسرداری خویش برگزیدند، مروان از آن پس با ایشان بشیوه کردوسها پیکار کرد و روش صف را از آن روز باطل کرد. انتهی.

پس رفته رفته بعلت ابطال صف جنگ لشکرکشی فراموش شد، آنگاه صفوف پشت نبردگاه از یادها رفت و متروک گردید از این رو که دولت بمرحله توانگری و ناز و نعمت رسید. و سبب آن اینست که دولت‌ها هرگاه در مرحله بادیه‌نشینی و چادرنشینی بسر ببرند دارای شتران بسیارند و بر تعداد آنها می‌افزایند و در سفرها و میان قبایل زنان و کودکان را با خود همراه میبرند ولی همینکه بناز و نعمت و تجمل کشورداری نایل آیند و بشهرنشینی و سکونت در کاخها خو گیرند و سرشتهای بادیه‌نشینی و صحراگردی را فرو گذارند خواهی نخواهی خاطره شتر و هوده و کجاوه را از یاد میبرند و بکار بردن آنها بر ایشان دشوار و گران می آید. از این رو در سفرها زنان را در شهر میگذارند و با خود نمیبرند و عادات کشورداری و ناز و نعمت و تجمل پادشاهی ایشان را ببرگزیدن خرگاهها و سراپرده‌ها وامیدارد و در نتیجه تنها بچارپایان باربری که بارها و

۱- (ن. ب): جبیری.

۲- از «ینی».

سراپرده‌های[1] ایشان را حمل کنند قناعت میورزند و همین چارپایان حامل وسایل و بار و بنه را بمنزله صف پشت نبردگاه تلقی میکنند در صورتی که به هیچ رو چنین وضعی جانشین شیوه‌ای که یاد کردیم نمیشود، زیرا هنگامی که زن و خاندان و اموال با سپاهیان نباشد از خود فداکاری و جان سپاری نشان نمیدهند، از این رو از میزان شکیبایی و تحمل لشکریان کاسته میشود و هر آواز سهمناک و جوش و خروشی آنان را پراکنده میکند و صفوفشان را از هم میگسلد.

فصل

و به همان سببی که یاد کردیم چرا در پشت نبردگاه صفوفی تشکیل میدهند و اهمیت آنرا در نبردهای جنگ و گریز گوشزد کردیم پادشاهان مغرب نیز گروهی از فرنگان را در سپاهیان خود بخدمت میگمارند و آنها را بدین منظور اختصاص میدهند زیرا همه پیکارهای مردم مغرب بشیوه جنگ و گریز است و سلطان بشیوه صفوف پشت نبردگاه اهمیت فراوان میدهد و اصرار میورزد آنرا در پشت لشکرگاه تشکیل دهند تا این صفوف بمنزله پشتیبانی برای جنگ آوران جلو جبهه باشد.

از این رو ناچار باید کسانی را که برای این صفوف برمیگزینند از اقوامی باشند که بپایداری در نبردهای لشکرکشی خو گرفته باشند وگرنه بشیوه کسانی که بجنگ و گریز عادت دارند شتابانه رو بفرار خواهند گذاشت و بسبب پشت کردن و فرار آنها سلطان و لشکریانش منهزم خواهند گردید.

اینست که پادشاهان مغرب برای تشکیل دادن صفوف پشت نبردگاه بکسانی نیازمندند که بپایداری مخصوص پیکارهای لشکرکشی عادت داشته باشند و چنین کسانی را در میان اقوام فرنگ می‌یابند، از این رو صفوفی که در گرداگرد سلطان و همراهان تشکیل میدهند از این طوایف است.

و این امر هر چند متکی بر توسل جستن و یاری طلبیدن از کافرانست ولی آنها از لحاظ ضرورت آنرا سبک میشمرند چه یادآور شدیم که اگر جز این گروه را بدین وظیفه بگمارند بیم آن میرود که بعلت گریزپایی و فرار آنها صفوف پشت نبردگاه درهم گسلد و مایه شکست سلطان شود در صورتی که فرنگان در این باره جز پایداری خوی دیگری نمیشناسند زیرا بشیوه نبرد لشکرکشی عادت دارند، بدین سبب ایشان برای این منظور شایسته‌تر از دیگرانند. گذشته از اینکه پادشاهان مغرب آن گروه را تنها هنگام پیکار با اقوام عرب و بربر و واداشتن قبایل ایشان بفرمانبری استخدام میکنند.

۱- در نسخه (پ) بجای «ابنیهٔ» بمعنی خیمه‌ها و سراپرده‌ها «آنیهٔ» بمعنی ظرف چاپ شده است. در حاشیه چاپهای مصر و بیروت بنقل از چاپ نصر هورینی ذیل ابنیهٔ چنین است: مراد از ابنیهٔ خیمه‌ها است چنانکه ابن خلدون در فصل خندق آرد: اذا نزلوا و ضربوا بنیتهم: و رجوع به اقرب الموارد ذیل «ب ن ی» شود: بنابراین «آنیهٔ» در چاپ پاریس غلط است.

لیکن در جهاد از آنها یاری نمیجویند از بیم آنکه مبادا بر ضد مسلمانان با کافران همدست شوند. اینست واقعیتی که هم اکنون در مغرب وجود دارد و ما سبب آنرا آشکار کردیم و خدا بهمه چیز داناست[۱].

فصل[۲]

و خبر یافتیم[۳] که ملتهای ترک در این عصر در حالیکه بوسیله تیراندازی (نه جنگ با شمشیر و نیزه) پیکار می‌کنند تعبیه نبرد آنان بشیوه مصاف است و لشکریان خود را به سه صف تقسیم میکنند و هر صف پشت صف دیگر قرار میگیرد و سواران از اسب پیاده میشوند و ترکشهای‌شان را پیش رویشان از تیر خالی می‌کنند. (هر چه تیر درکش دارند آنها را در پیش خود می‌ریزند) و آنها را آماده میکنند سپس می‌نشینند و شروع به تیراندازی میکنند و هر صفی یاریگر و پشتیبان صف دیگریست که در پیشاپیش او جای گرفته است از بیم آنکه مبادا دشمن آنان را غافلگیر کند و بسوی ایشان هجوم آورد و همچنان بدین شیوه ادامه میدهند تا هنگامی که یکی از دو لشکر جنگ‌آور بر دیگری پیروزی یابد.

و این شیوه تعبیه طریقه استوار و شگفتی است.

فصل[۴]

دیگر از شیوه‌های ملتهای باستان در پیکارها کندن خندقهاست که از بیم آسیب شبیخون دشمن و هجوم شبانه او به لشکرگاه هنگامی که برای لشکرکشی نزدیک می‌شوند در پیرامون لشکرگاه خندقهایی میکنند، چه بیم لشکریان در تیرگی و وحشت شب دو چندان میشود و از تاریکی استفاده میکنند و رو به فرار میگذارند و تاریکی پرده‌ای در پیش حس ننگ و عار آنان میکشد و هرگاه همه افراد در این صفت یکسان شوند لشکر در خبرهای فتنه‌انگیز و ناگوار فرو میرود و تزلزل و نگرانی به وی راه می‌یابد و با شکست روبرو میشود.

از این رو هنگامی که به سرزمینی فرود می آمدند و در آنجا خیمه و خرگاه میزدند در پیرامون لشکرگاه خندقهایی می‌کندند چنانکه دایره‌وار تمام گرداگرد لشکرگاه را فراگیرد تا بمنزله دژی باشد که دشمن را از شبیخون بازدارد و نتواند با لشکریان درآمیزد و مایه شکست و خواری آنان گردد. و دولتها را در امثال اینگونه اعمال نیرومندی و توانایی (خاصی) بود که میتوانستند گروه عظیمی از مردان را گرد آورند و

۱- وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۲: ۲۸۲.

۲- در «ینی» نیز عنوان (فصل) هست.

۳- و بما خبر می‌رسد. (ینی).

۴- این عنوان (فصل) در «ینی» نیز هست.

در هر یک از منزلگاه‌ها و مراحل قدرتی ایجاد کنند. و همدستان و نیروهای بیکرانی فراهم سازند زیرا دولتهای یاد کرده از اجتماع و آبادانی بهره فراوانی داشتند و بر سرزمین‌های پهناوری فرمانروایی میکردند.

ولی هنگامی که آبادانی آنان به ویرانی مبدل شد و بدنبال آن ضعف و ناتوانی بدولتها راه یافت و از آن همه سپاهیان بیکران و نیروهای انبوه کارگران محروم شدند این شیوه چنان از یادها رفت که گویی هرگز نبوده است، و خدا بهترین توانایان است. و اگر به اندرزهای علی، رض، بنگریم که چگونه یاران خویش را در جنگ صفین[۱] برمی‌انگیخت، بسیاری از رموز و فنون دانش جنگ را از آنها خواهیم آموخت و در خواهیم یافت که هیچکس از وی در آن دانش آگاه‌تر و بیناتر نبوده است. وی در ضمن یکی از خطابه‌های خود فرمود: «صفوف خود را مانند بنیان استوار برابر کنید و زره‌داران را در پیشاپیش و بی‌زرهان را در دنبال صفوف جای دهید و دندانها را بر هم بفشارید که شمشیرها را بر سرها کندتر میکند و در کناره‌های نیزه‌ها بپیچید چه آن (شما را) از سر نیزه‌ها نگهبان‌تر است و چشم‌ها را بر هم نهید چه این کار بشما قوت قلب و دلاوری بیشتری می‌بخشد و آرامش درونی‌تان را افزونتر میکند. و آوازهای خویش را خاموش کنید[۲] چه این روش سستی و شکست را بهتر از شما میراند و برای وقار و سنگینی‌تان شایسته‌تر است.

و بندهای (رایات) خود را برافراشته و استوار نگهدارید و آنها را فرود نیاورید و خم نکنید و جز بدست دلاوران خویش مسپارید، و براستی و شکیبایی یاری جویید زیرا پیروزی بدنبال شکیبایی است»[۳].

و اشتر در آن روز که (قبیله) ازد را برمی‌انگیخت گفت:

در برابر امور شکیبایی کنید[۴] و از قوم با سرهای خود استقبال کنید و بر دشمن با چنان شدتی بتازید که کشته‌شدگانی (از خویشاوندان خود) دارید و بخونبهای کشته‌شدگان خود نایل نیامده‌اید و بخونخواهی پدران و برادران و کینه‌توزی از دشمنان‌تان برخاسته‌اید و جان را بر کف گیرید و خویش را آماده مرگ کنید تا ستمی بشما نرسد و در این جهان لکه ننگ بر دامن شما ننشیند.

و ابوبکر صیرفی شاعر لمتونه و مردم اندلس در ضمن اشعاری که تاشفین بن علی بن یوسف را میستاید به بسیاری از این مطالب اشاره کرده و در ستایش تاشفین پایداری او را در جنگی که خود دیده است وصف میکند و امور مربوط بجنگ را بصورت اندرزها و تحذیرها بوی یادآوری میکند چنانکه خواننده را بشناختن بسیاری از نکات مربوط بسیاست جنگ متوجه می‌سازد:

ای مردم نقابدار! کیست از میان شما آنکه پادشاه دلاور بخشنده و جوانمرد بیدار دل است؟

۱- جنگ صفین در سال ۳۷ هجری مطابق ۶۵۸- ۶۵۷ میلادی روی داده است.

۲- «ینی» آوازها را بمیرانید.

۳- از «ینی» در چاپ بیروت: زیرا به اندازه شکیبایی پیروزی بدست می‌آید.

۴- ترجمه عضوا علی النواجذ من الاضراس، که ترجمه لفظ بلفظ آن: بگزید بر نواجذ (دندانهای عقل) دندانها. ولی جمله: عض علی ناجذیه: کنایه از شکیبایی بر امور کردن است. رجوع به اقرب الموارد شود.

و کیست آنکه دشمن بدو مکر ورزید و بتاریکی بر او تاخت چنانکه همه بپراکندند ولی او همچنان استوار و پا بر جای ماند؟ سواران بر او (یا از او) میگذرند، و چاکاچاک نیزه آنها را از (یاری) او بازمیدارد ولی وفاداری آنان را توبیخ می‌کند پس (بیاری او) بازمی‌گردند.

و شب هنگام بسبب تابندگی کلاه‌خودهای آهنین گویی بامداد است که بر سرهای سپاهیان میدرخشد.

ای فرزندان صنهاجه! چگونه هراسناک شدید در صورتی که شما همواره در هنگام ترس و جنگ پناهگاه همگی بودید؟

و از تاشفین روی برتافتید با اینکه اگر بخواهد در شما جای کیفر هست (سزاوار کیفر هستید). او مردمک چشمی است که پلک آن حفظش نکرد و قلبی است که دنده‌ها آنرا تسلیم کرد (از نگاهداریش دست برداشت).

شما بجز شیران بیشه «خفیهٔ» نیستید، و همه برای هر جنگ و حادثه ناگواری مراقب و هشیار میباشید.

ای تاشفین! برای خیانت شبانه سپاهیانت و بهانه دفاع ناپذیرشان دادگاه عدالت بر پای دار.

و هم او در این قصیده درباره آیین جنگ گوید:

از آیین سیاست نکاتی به تو ارمغان میدارم که پیش از تو پادشاهان ایران بدانها شیفته بودند.

ادعا نمیکنم که از تو بدان فن آگاه‌ترم ولی آن یادآوریی است که مؤمنان را برمی‌انگیزد و آنان را سودمند می‌افتد[۱].

از زره‌های دو حلقه[۲]ای بپوش که تبّع[۳] بدانها توصیه کرده است و آنها زره‌هایی کامل و بلند و فراخ هستند که سازندگان ماهر آنها را میسازند.

و شمشیر هندی تیز بکار بر که بر روی زرههای نرم تابنده از هر شمشیر دیگری کارگرتر و برنده‌تر است.

و برای گروهی از سواران خود اسبهای پیشرو در مسابقه[۴] برگزین چنانکه ترا بمنزله دژ استوار تسخیر ناپذیری باشند.

بهر منزلگاهی فرود می آیی در گرد لشکرگاه خود خندق بکن خواه در حال پیروزی باشی و دشمن را تعقیب کنی و خواه دشمن ترا دنبال کند.

۱- اشاره به: وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ۵۱: ۵۵.

۲- ترجمه «حلق المضاعفهٔ» است و «مضاعفهٔ» چنانکه صاحب اقرب الموارد مینویسد: زرهی است که حلقه‌های آن دو برابر باشد.

۳- (بضم ت- فتح ب مشدد) لقب پادشاهان یمن.

۴- ترجمه «سوابق» جمع «سابق» است که بر نخستین اسب مسابقه اطلاق میشود.

و از رودخانه لشکر خود را عبور مده بلکه در ساحل آن اردوگاه بزن تا رابطه میان سپاهیان تو و دشمن را قطع کند. و پیکار دشمن را در هنگام غروب آغاز کن و نبردگاه را در کرانه کوه قرار ده که مستحکمترین (دژ) است[1].

و هنگامی که سپاهیان تو در نبردگاهی تنگ واقع شوند، آن وقت سر نیزه‌های آنان باید رزمگاه را وسعت بخشند.

و هنگام مقابله با دشمن بیدرنگ بر او بتاز و بهیچ چیز پروا مکن زیرا بازایستادن از دشمن مایه خواری و شکست تو میشود.

و برای پیش آهنگان لشکر دلاورانی جوانمرد برگزین که صلابت و شدت خوی و عادتی است که مایه فریب نمی‌شود.

گفتار دروغگو را که نزد تو اخبار ناگوار و فتنه‌انگیز و اضطراب آمیز می آورد باور مکن چه دروغگو را در کارهای خود رأی و نظری نیست.

و اما گفتار شاعر درین شعر: «هنگام مقابله با دشمن بیدرنگ بر او بتاز [و در حمله پیشی جوی] و بهیچ چیز پروا مکن ...» مخالف دستورهایی است که دیگران درباره آیین جنگ یاد کرده‌اند چنانکه عمر هنگامی که ابوعبید بن مسعود ثقفی را بفرماندهی جنگ ایران و عراق برگماشت بوی گفت:

بگفته‌های صحابه پیامبر، ص، گوش فرا ده [و آنها را بکار بند][2] و ایشان را در کارها شرکت ده: بشتاب پاسخ مده مگر هنگامی که سخنی را نیک دریابی چه این کار جنگ است و برای چنین امری تنها مردی شایستگی دارد که در کارها شتابزده نباشد و درنگ کند و فرصت کارزار و هنگام دست کشیدن از آنرا بازشناسد.

و هم عمر در موقع دیگری به وی گفته است: یگانه علتی که مرا از برگزیدن سلیط[3] بفرمانروایی بازمیدارد اینست که او در کارزار شتابزدگی نشان می‌دهد و شتاب کردن در کارزار بجز هنگامی که دلیل آشکاری یافت شود مایه تباهی است. بخدای سوگند اگر این سبب نمیبود او را بفرماندهی برمیگزیدم. ولی برای پیکار هیچکس شایسته نیست جز مردی که شتاب زده نباشد و درنگ کند.

اینست گفتار عمر، و آن گواه بر اینست که در جنگ سنگینی و متانت سزاوارتر از سبکسری و شتابزدگی است تا آنکه چگونگی آن جنگ روشن شود. و این شیوه درست عکس گفته صیرفی است، مگر

۱- از «ینی» در (ا) در مصراع دوم بجای: جبل، صدق (بدو فتحه) است که محرف سذق و سدق معرب سده بمعنی شب آتش افروزی است یا بمعنی صدق (بکسر ص) صلابت و شدت است.

۲- در «ینی» نیست.

۳- منظور سلیط بن قیس است. که به صحبت حضرت رسول نیز نایل آمد. رجوع به طبری و تاریخ گزیده حاشیه ص ۱۷۴ چاپ آقای نوایی شود.

آنکه بگوییم مقصود وی اینست که پس از آشکار شدن دلیل باید بر دشمن بیدرنگ ضربت زد، در این صورت میتوان سخن او را توجیه کرد، و خدا داناتر است.

فصل

و در جنگها به هیچ رو نمیتوان از روی یقین به پیروزی مطمئن شد هرچند همه ابزار و وسایل آن از قبیل شماره جنگ آوران و بسیج بدست آید بلکه پیروزی و غلبه یافتن در جنگ از امور تصادفی و نظیر بخت و سرنوشت است.

و علت آن اینست که موجبات چیرگی و پیروزی اغلب یا از اموری ظاهری تشکیل میشود مانند سپاهیان بسیار. و سلاحهای کامل و استوار، و فزونی دلاوران و مرتب کردن صفوف و نبردگاه و از آن جمله شدت و صلابت در جنگ و آنچه جانشین آن صفت شود.

و یا عبارت از اموری نهانی است که آن نیز بر دو گونه است: نخست حیله‌ها و فریبکاریهای بشر از قبیل گول زدن دشمن از راه نشر اخبار وحشت آور و تحریک آمیزی که سبب میشود دشمن روحیه خود را می‌بازد و شکست میخورد و مانند اینکه بر دشمن پیشی جویند و به ارتفاعات و جاهای بلند برآیند تا جنگ از اماکن مرتفع آغاز گردد و دشمن که در سرزمینی پست واقع است دچار بیم و هراس شود و با شکست روبرو شود. یا آنکه در بیشه‌ها و سرزمین‌های نشیب و پشت سنگهای بزرگ پنهان شوند، و در گرداگرد دشمن بدینسان کمین کنند تا همینکه سپاهیان او در دسترس آنان واقع شوند یکباره بر ایشان بتازند و آنها را بدام افکنند چنانکه دشمن متوجه نجات خود گردد[۱]، و دیگر حیله‌ها و فریبکاریهای مشابه آنها.

دوم آنکه آن امور نهانی آسمانی باشد و بشر نتواند آنها را بدست آورد از قبیل آنکه بر دل آنها اندیشه‌هائی القا میشود که مایه بیم و هراس آنان میگردد و بدین سبب به اجتماع و همدستی ایشان اختلال راه می‌یابد و گرفتار هزیمت میشوند.

و بیشتر شکستهایی که روی میدهد به علت اینگونه موجبات نهانی است از این رو که هر یک از دو گروه جنگ‌آور از شدت آزمندی فراوانی که بپیروزی و غلبه دارند پیوسته به اینگونه وسایل نهانی دست میازند و ناچار در یکی از دو طرف تأثیر می‌بخشد و بهمین سبب پیامبر، ص، میفرماید: جنگ فریبکاری است[۲] و در امثال عرب آمده است: چه بسا حیله که از یک قبیله سودمندتر است.

پس آشکار شد که روی دادن غلبه و پیروزی در جنگها اغلب معلول موجبات نهانی ناپیدا است، و معنی بخت نیز عبارت است از روی دادن اشیایی در نتیجه موجبات نهانی، چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است. بنابراین باید این نکات را در نظر گرفت و فهمید که روی دادن غلبه بسبب امور آسمانی چنانکه

۱- از «ینی».

۲- این گفتار را به عنترة بن شداد هم نسبت داده‌اند. رجوع به اقرب الموارد ذیل (خ د ع) شود.

ما شرح دادیم از معنی این گفتار پیامبر، ص، نیز آشکار میشود که میفرماید: به اندازه مسافت یک ماه راه پیمایی بسبب وحشت و رعب دشمن پیروز شدم.

و هم از اینکه وی در حیات خود بیاری گروه اندکی بر مشرکان غلبه یافت و هم مسلمانان پس از مرگ وی بر کافران پیروزی یافتند. و نیز از آن همه فتوحات این معنی بخوبی روشن میشود زیرا خدا سبحانه و تعالی از راه القای رعب در دلهای کافران پیشرفت پیامبر خود را تضمین فرمود[1] تا پیامبر بر دلهای آنها استیلا یافت و معجزه‌وار در برابر رسول خدا، ص، شکست یافتند. پس روی دادن رعب و وحشت در دلها یکی از علل شکستهای دشمنان اسلام و کلیه فتوحات اسلامی است منتها این موجب از دیده‌ها نهانست.

و طرطوشی گفته است که یکی از علل پیروزی در جنگ اینست که شماره سواران دلیر نامور در یکی از دو جبهه بر جبهه دیگری فزونی یابد مانند اینکه در یکی از دو جانب ده یا بیست تن دلاور نامور باشد و در جانب دیگر هشت یا شانزده تن. و بنابراین جبهه‌ای که ازین لحاظ برتری دارد هر چند یکتن باشد چیرگی و غلبه با آن است. و او این موضوع را چندین بار تکرار کرده است.

در صورتی که علت مزبور مربوط بموجبات ظاهریست که ما یادآور شدیم و درست نیست، بلکه آنچه صحیح و شایان اهمیت درباره غلبه میباشد چگونگی عصبیت است چنانکه در یک سوی عصبیت یگانه‌ای باشد و همه جنگ آوران را در آن گرد آورد و در سوی دیگر عصبیت‌های گوناگون [و در صورتی که هر دو سوی از لحاظ عده بیکدیگر نزدیک باشند بی‌شک جانبی که دارای عصبیت واحدی است از جانبی که عصبیت‌های متعدد دارد نیرومندتر و غالب‌تر است][2] زیرا هنگامی که گروهها از عصبیتهای گوناگونی تشکیل یابند از لحاظ فروگذاشتن یکدیگر و جدا شدن از هم، بهمان سرنوشتی دچار میشوند که افراد متفرق فاقد عصبیت با آن روبرو میباشند و هر دسته‌ای از ایشان بمنزله یک فرد تلقی میشود و جبهه‌ای که لشکریان آن از عصبیت‌های پراکنده و گوناگون تشکیل یافته است نمیتواند با جبهه‌ای که دارای عصبیت یگانه‌ای میباشد بموجب همین وحدت عصبیت پایداری کند. پس باید این نکته را دریافت و دانست که استدلال ما از آنچه طرطوشی آورده است استوارتر و معتبرتر است و طرطوشی را بدین گفته وادار نکرد مگر اینکه شأن و پایه عصبیت در عصر و شهر او فراموش شده بود و امثال او دفاع و جهانگشایی و نگهبانی [کشور] را به افراد و جماعتهایی که از ایشان تشکیل می‌یابند باز می‌گردانند[3] و در این باره عصبیت و نسب و خاندان را در نظر نمیگیرند که ما در آغاز کتاب آنها را بتفصیل یاد کردیم.

۱- اشاره به: سَأُلْقِی فی قُلُوبِ الَّذِینَ کَفَرُوا الرُّعْبَ ۸: ۱۲. و: وَ قَذَفَ فی قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ ۳۳: ۲۶.و: سَنُلْقِی فی قُلُوبِ الَّذِینَ کَفَرُوا الرُّعْبَ ۳: ۱۵۱.

۲- قسمت داخل کروشه از (پ) نقل شد زیرا در نسخ مصر و بیروت افتاده است.

۳- از (ینی) در (ا) یرون. بجای یردون غلط است.

گذشته از این اینگونه موجبات بفرض که درست هم باشد تنها از عوامل و اسباب ظاهریست مانند برابری دو سپاه از لحاظ شماره و شدت و صلابت[1] در جنگ آوری و فزونی سلاحها و نظایر اینها. و چگونه ممکن است چنین موجباتی غلبه و پیروزی را تضمین کند در صورتی که ما هم اکنون ثابت کردیم که هیچیک از این موجبات ظاهری با موجبات نهانی از قبیل حیله‌ها و فریبکاریها و همچنین امور آسمانی مانند رعب و خذلان الهی معارض نیست، پس آنها را دریاب و به احوال و کیفیات این جهان هستی آگاه شو، و خدا تقدیر کننده روز و شب است.

فصل

و از مسائلی که باید بموضوع غلبه و پیروزی در جنگها و موجبات نهانی و غیر[2]طبیعی آن ملحق گردد چگونگی نام آوری و بلند آوازگی است چه کمتر ممکنست این شهرتها و آوازه‌ها در هیچیک از طبقات مردم از پادشاهان و دانشمندان و شایستگان گرفته تا آنان که بطور عموم به اکتساب فضائل مشهورند، موافق حقیقت و واقعیت باشد. چنانکه بسیاری از کسان را سراغ داریم که بفضیلت و خصلتی نام آور شده و بر سر زبانها افتاده‌اند در صورتی که در خور آن شهرت نیستند و چه بسا مردمی که به بدی شهرت یافته‌اند در حالیکه برعکس از نیکان‌اند و بسی از مردم هستند که در گمنامی بسر میبرند در صورتی که از شایسته‌ترین کسانی هستند که باید نامدار و بلند آوازه شوند. و گاهی هم شهرت و نام آوری کسان با حقیقت مصادف میشود و در خور آن میباشند. زیرا نامبرداری و بلند آوازگی تنها از راه نقل اخبار حاصل میشود و راویان اخبار هنگام نقل کردن، مقاصد حقیقی اخبار را فرو میگذارند و در ورطه بی‌خبری و غفلت می‌افتند.

از این رو به خبرها غفلت راه می‌یابد و نیز اخبار با تعصب و هواخواهی رنگ آمیزی میشوند و در نتیجه اوهام و خرافات بدانها راه مییابد و هم اخبار دستخوش تطبیق نشدن حکایات با احوال می‌شوند و این یا بسبب نهان شدن آنها در تلبیس و تصنع و یا بعلت نادانی روایت کننده است و تقرب یافتن ببارگاه خداوندان جاه و جلال و صاحبان مناصب دنیوی از راه درود گفتن و ستایش کردن و تحسین اوضاع و احوال و بلند آوازه کردن ایشان بدین روش، نیز به اخبار راه می‌یابد و انسان شیفته آن است که او را درود گویند و بستایند[3].

و میدانیم که انسان خواهی نخواهی شیفته آنست که او را درود گویند و ستایش کنند و مردم گردنکش و [حریص]اند به دنیا و اسباب آن از قبیل جاه یا ثروت. و بیشتر آنان بفضایل دلبسته نیستند و تمایل خیرخواهانه به صاحبان فضیلت ندارند با همه این شرایط چگونه ممکنست نام آوریها مطابق واقعیت و

۱- از «ینی».

۲- از «ینی».

۳- از «ینی».

حقیقت باشد؟ از این رو شهرت و نامبرداری از یک چنین موجبات نهانی حاصل میشود و مطابق با حقیقت نمیباشد و هر چیزی که بسببی نهانی حاصل آید عبارت از همان مفهومی است که از آن به بخت تعبیر میکنند چنانکه ثابت شد. [و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست.][1]

فصل سی و هشتم

در خراج ستانی و علت کمبودی و فزونی آن

باید دانست که وضع خراج ستانی در آغاز تشکیل دولت از لحاظ تقسیم بندی وظایف خراجگزاران اندک و از نظر مجموعه عوایدی که بدست می آید فراوانست و در پایان دولت برعکس تقسیم بندی و میزان تکالیفی که بر مردم تحمیل میکنند فراوان و گوناگون است ولی با همه این مجموعه عواید دولت اندکست.

زیرا دولت اگر از سنن دین پیروی کند بجز همان اعانات[2] شرعی که مردم برعهده دارند از قبیل صدقه‌ها (زکات و مانند آن) و خراج و جزیه تکالیف دیگری نمیتواند بر مردم تحمیل کند و میزان تقسیم بندی این تکالیف اندکست زیرا مقدار زکات مال چنانکه میدانی اندکست و همچنین زکات حبوبات و چارپایان و هم گزیت (جزیه) و خراج و کلیه دیون شرعی قلیل و محدود است و به هیچ رو از میزانی که شارع تعیین کرده تجاوز نمیکند.

و در صورتی که دولت بشیوه غلبه‌جویی و عصبیت تشکیل یابد آن وقت ناچار در آغاز کار چنانکه در فصول پیش یاد کردیم در حالت بادیه‌نشینی خواهد بود و بادیه‌نشینی اقتضا میکند که دولت با مردم بشیوه مسامحه کاری و «تعلل» و فروتنی رفتار کند و از ربودن اموال مردم دوری جوید و بجز در موارد نادر از بدست آوردن از آن غافل باشد و بهمین سبب مقدار وظیفه واحد و تکلیفی که بوسیله آن خراج گردآوری میشود و مجموع آن عواید دولت را تشکیل میدهد تقلیل می‌یابد و هنگامی که میزان تقسیم بندی و تکالیف که بر رعایا تحمیل میکنند اندک باشد مردم با شیفتگی و پشت کار بکوشش و فعالیت میپردازند و در نتیجه آبادانی بطور روز افزون توسعه می‌یابد زیرا در نتیجه کمی باج و ناچیز بودن مقدار خراج نیکو حال میشوند و زندگانی آنان قرین بهبود و رفاه میگردد. و هرگاه آبادانی توسعه یابد بر شماره تکالیف و تقسیم بندی خراج ستانی افزوده میشود و در نتیجه خراج که از مجموعه تکالیف مزبور بدست می آید نیز فزونی می‌یابد.

و هرگاه دولت استقرار یابد و پادشاهان آن یکی پس از دیگری بسلطنت ادامه دهند و به زیرکی و هوشیاری متصف شوند و شیوه‌های بادیه‌نشینی و سادگی و خویهای آن از قبیل چشم پوشی و مسامحه و کناره گیری (از تصرف در اموال مردم) رخت بربندد و دوران سلطنت ستمگری و زورگویی فرارسد و

۱- در نسخه (پ) و «ینی» نیست.

۲- ترجمه مغارم ج، مغرم است که بگفته دزی بمعانی: اعانه. خراج باج. غرامت. عوارض مالیاتی و جز اینها آمده است. رجوع به ج ۱ ذیل قوامیس عرب شود.

بحضارتی که خواننده آدمی به هوشیاری و زیرکی است خو گیرند و اولیای دولت بخوی خودنمایی و تظاهر به مهارت در کار متصف شوند و بعلت فرو رفتن در ناز و نعمت و تجمل خواهی نیازمندیها و عادات و رسوم آنان فزونی یابد آن وقت بر تکالیف و تقسیم بندی خراج رعایا و برزگران و کشاورزان و دیگر کسانی که خراج میپردازند می‌افزایند و بر میزان کلیه تکالیف و تقسیم بندیها مبلغ بزرگی اضافه میکنند تا عایدی آنان از خراج ستانی بیشتر شود و گذشته ازین از بازرگانان و پیشه‌وران و دروازه‌ها نیز باجهایی میگیرند چنانکه در فصول آینده یاد خواهیم کرد. سپس بر تکالیف مزبور پی در پی و مقدار بمقدار می‌افزایند زیرا عادات تجمل خواهی دولت نیز بهمان نسبت روز بروز تازه میشود و بسبب آن نیازمندیها و مخارج آنان فزونی می‌یابد تا بمرحله‌ای میرسد که خراجها و عوارض مالیاتی رعایا را سنگین بار میکند و برای آنان کمرشکن میشود و رفته رفته بدان خو میگیرند و آنرا در شمار وظایف واجب میشمرند زیرا این اضافات اندک اندک و بتدریج وضع میشود و هیچکس احساس نمیکند چه کسی بنام و نشان آنها را وضع کرده و بر میزان تقسیم بندی این همه افزوده است بلکه آنچه بر رعایا معلوم است اینست که آنها را در شمار عادات و وظایف واجب خود تلقی میکنند.

آنگاه اضافات مزبور از حد اعتدال خارج میشود و (رعیت بهبود زندگی و نیکو حالی پیشین را از دست میدهد) و از اشتیاق به آبادانی بازمی‌ایستد زیرا وقتی که مخارج و وام‌ها و میزان خراجگزاری خود را با مقدار بهره‌برداری و سود خود میسنجد و می‌بیند سود اندکی برمیدارد آن وقت در ورطه نومیدی غوطه‌ور میشود. از این رو جمعیت بسیاری بکلی از آبادانی دست میکشند و در این هنگام بعلت نقصان یافتن برخی از آن تقسیم بندیها و تکالیف مجموعه خراج نیز نقصان می‌پذیرد و چه بسا هنگامی که این کمبود را در خراج می‌بینند بر مقدار تکالیف و تقسیم بندیها می‌افزایند و گمان میکنند از این راه کسر درآمد جبران میشود و آنقدر بدین شیوه ادامه میدهند تا آنکه هر تکلیف و تقسیم بندی بمرحله‌ای میرسد که دیگر هیچ بهره و سودی از آن بدست نمی آید زیرا در چنین شرایطی هم مخارج آبادانی و هم وامها و خراجها فزونی می‌یابد و عوایدی که بدان امیدوارند وافی نمی‌باشد، از این رو مجموعه درآمدها همچنان رو بنقصان میرود و مقدار تقسیم‌بندیها و تکالیف بالا میرود چه تصور میکنند از این راه کسر مجموعه درآمدها جبران میشود تا آنکه سرانجام آبادانی و اجتماع در سراشیب سقوط فرو می‌افتد زیرا امید مردم به تولید ثروت و آبادانی قطع میگردد.

و فرجام ناسازگار همه اینها عاید دولت میشود زیرا سود آبادانی و تولید ثروت به آن بازمیگردد و هرگاه به این اصول پی ببری میتوانی دریابی که قوی‌ترین موجبات آبادانی و تولید ثروت عبارت از تقلیل (مقدار تقسیم‌بندیها و تکالیف و تحمیلات) «یا مالیات‌ها» بر آبادکنندگان است تا جایی که امکان‌پذیر باشد چه از این راه روح پشتکار و فعالیت برای آبادانی در مردم بیدار میشود چه یقین میکنند از آن سود میبرند و بهره‌برداری میکنند.

و خدا، سبحانه و تعالی، خداوند همه امور است و پادشاهی همه چیز بدست اوست[۱].

فصل سی و نهم

در باج نهادن (وضع مالیات و باج) در پایان دولت

باید دانست که دولت در آغاز کار چنانکه یاد کردیم به حالت بادیه‌نشینی است و از این رو به علت نداشتن ثروت فراوان و ناز و نعمت و عادات و رسوم آن نیازمندیهای اندکی دارد و خرج آن نیز افزون نمیباشد، به همین سبب درآمدهای خراج ستانی آن با هزینه‌ها برابری میکند و بلکه درآمد دولت بمیزان بسیاری از نیازمندیهای آن افزون‌تر است. آنگاه دیری نمیگذرد که به آیین‌های شهرنشینی از قبیل ناز و نعمت و تجمل خواهی و عادات و رسوم آن میگراید و در راهی گام می‌نهد که دولتهای پیشین آنرا می‌پیموده‌اند و از این رو هزینه اولیای دولت و بویژه مخارج سلطان بمیزان کثیری افزایش می‌یابد چه سلطان ناچار است مخارج خواص و درباریان خود را بپردازد و بر میزان بذل و بخشش و مستمری‌ها بیفزاید و البته با این وضع مخارج دولت با درآمدی که از خراج بدست می آید برابری نمیکند و دولت مجبور میشود بر میزان خراج بیفزاید چه خواهی نخواهی مستمری لشکریان و نگهبانان و هم مخارج سلطان افزایش می‌یابد و دولت چنانکه گفتیم نخستین بار ناچار است بر مقدار تکالیف و تقسیم بندی‌های خراج مردم اضافه کند و باز همچنان رفته رفته نیازمندیها و مخارج دولت بخاطر عادات و رسوم تجمل خواهی و ناز و نعمت و مستمریهای نگهبانان و سپاهیان رو بفزونی میرود و سستی و پیری بدستگاه دولت راه می‌یابد و گروه اهل عصبیت و فرمانروایان او از خراج ستانی در شهرستانها و نواحی دور و مرزها عاجز میشوند و در نتیجه از مقدار خراج کاسته میشود و بر عکس عادات و رسوم تجمل خواهی توسعه می‌یابد و بعلت توسعه آنها حوائج و مستمریهای سپاهیان افزایش می‌یابد، از این رو خدایگان دولت بوضع انواع خراجها بر کالاها و فروختنیها دست میبازد و به اندازه معینی بر قیمت‌ها در بازار و هم بر عین کالاها در دروازه‌های[۲] شهر باج میگذارد و دولت باز هم ناچار است بدین روش ادامه دهد زیرا بهمان نسبت ناز و نعمت[۳] توسعه می‌یابد و بر مستمریها و شماره لشکریان و نگهبانان افزوده میشود و چه بسا که اینگونه باجگزاری در پایان روزگار دولت‌ها بحدی افزایش می‌یابد که در نتیجه نومیدی مردم بکساد بازارها منجر میشود و این وضع اختلال و ویران شدن اجتماع و آبادانی را اعلام میدارد و نتایج آن بدولت بازمیگردد و همچنان باجها فزونی می‌یابد تا آنکه دولت مضمحل میشود.

۱- بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ۳۶: ۸۳. این آیه در نسخه (پ) و ینی نیست. در «ینی» آخر فصل چنین است: و خدا مالک امور است.

۲- در برخی از چاپها بجای: ابواب المدینة، به غلط: اموال المدینة آمده است.

۳- (طرق) بجای (ترف) در چاپ بیروت غلط است.

و نظیر این گونه باجگزاریها در شهرها و ممالک مشرق در اواخر دولت عباسیان و عبیدیان (فاطمیان) بسیاری روی داده است بطوریکه حتی بر حجگزاران نیز در موسم حج[۱] باج و خراج وضع کردند. و صلاح الدین بن ایوب کلیه آن رسوم را لغو کرد و بجای آنها به آثار خیر و یادگارهای جاوید پرداخت. همچنین در اندلس در دوران ملوک طوایف همینگونه باجها وضع کردند تا آنکه یوسف بن تاشفین امیر مرابطان آن رسوم را برانداخت و در شهرستانهای جرید واقع در افریقیه نیز در همین روزگار هنگام خودکامگی رؤسای آن باجها و خراجهای گوناگونی بر مردم تحمیل کرده‌اند، و خدای تعالی داناتر است[۲].

فصل چهلم

در اینکه بازرگانی سلطان برای رعایا زیان بخش و مایه تباهی خراج ستانی است

باید دانست که هرگاه دولت از لحاظ خراج ستانی، چنانکه یاد کردیم، بسبب رسیدن بمرحله توانگری و ناز و نعمت و عادات گوناگون و مخارج فراوان، در مضیقه واقع شود و درآمد خراج با نیازمندیها و مخارج آن برابر نباشد و به مال (زر و سیم) افزونتر و مالیات بیشتری نیازمند شود، آن وقت یکبار بر کالاهای رعایا و بازارهای آنها باج میگذارد، چنانکه در فصل پیش یاد کردیم، و بار دیگر به افزودن بر باجها از راه تعویض نامهای آنها میپردازد، (اگر از آن نوع مالیات از پیش وضع کرده باشند) و گاهی هم از اموال کارگزاران و خراجستانان مبالغی می‌گیرد (و با آنان بشدت و خشکی رفتار می‌کند)[۳] بحدیکه استخوانهای ایشان را میمکد چه می‌بیند آنها از اموال جبایه سودهای فراوان و ثروت بیکرانی بدست آورده‌اند چنانکه حساب یا محاسبه آنها آشکار نیست و گاهی هم سران دولت برای سلطان موجبات بازرگانی و کشاورزی فراهم میکنند بطمع آنکه اموال خراج را فزونی بخشند چه می‌بینند بازرگانان سودها و بهره‌های بسیار برمیگیرند با آنکه سرمایه‌های ایشان اندک است زیرا میزان سود همواره بنسبت سرمایه‌هاست پس شروع به کسب حیوان و گیاه می‌کنند تا از آن در خریدن کالاهای بازرگانی بهره‌برداری کنند و بدان در تغییر متناوب نرخ بازارها استفاده برند[۴] و گمان میکنند این شیوه مایه فزونی خراج و افزایش سود آنست در صورتی که اشتباه بزرگی است و از راههای گوناگون به رعایا زیان میرساند چه نخستین زیان آن اینست که کشاورزان و بازرگانان در خریدن چارپایان و

۱- موسم را اغلب بر هنگام اجتماع حج گزاران و انجام دادن مناسک حج در مکه اطلاق می‌کنند.

۲- پایان فصل در نسخه (پ) چنین است: «و خدا نسبت به بندگان خود مهربانست».

۳- در اینجا اختلاف نسخ فراوان است همچون: «مقاسمة» و «مقاشحة» و «مقاسحة» و ما جمع میان دو صورت: مقاسمه و مقاسحه (در پرانتز) کردیم.

۴- ابن خلدون ترکیب «حوالة الاسواق» را در مفهوم اقتصادی نوسانهای وضع عرضه و تقاضا در بازار بکار می‌برد. رجوع به ذیل قوامیس عرب تألیف دزی خاورشناس فرانسوی شود.

کالاها دچار مضیقه میشوند و نمیتوانند به آسانی وسایل خرید آنها را فراهم آورند. زیرا رعایا از لحاظ ثروت و مکنت در یک سطح هستند یا اندکی با هم اختلاف دارند و مزاحمت و رقابت آنان با یکدیگر منتهی یا نزدیک به سود ثروتهای ایشان می‌شود ولی هرگاه سلطان هم با آن همه ثروت بیکران که از همه آنها توانگرتر است در اینگونه رقابتها شرکت جوید آن وقت کار بجایی میکشد که هیچیک از رعایا نتواند کمترین نیازمندیهای خود را بدست آورد و این امر موجب افسردگی و سیه روزگاری مردم میشود. گذشته از زیان مزبور گاهی سلطان وقتی کالاها و وسایل بازرگانی را در معرض فروش می‌بیند بسیاری از آنها را غاصبانه از چنگ مردم میرباید یا آنها را بکمترین بها میخرد یا در برابر خود هیچگونه رقیب و حریفی نمی‌یابد و از این رو با مبلغ ناچیزی آنها را از فروشنده میخرد.

گذشته از اینها هنگامی که برای سلطان کلیه عواید و محصولات کشاورزی از قبیل غلات و حبوب یا حریر یا عسل یا شکر یا جز اینها از انواع بهره‌برداریها را بدست می آورند و علاوه بر اینها همه کالاهای بازرگانی را نیز خریداری می‌کنند، در چنین شرایطی دیگر منتظر بحرانی شدن بازارها یا رواج کالاها نمیشوند زیرا برای فروش آنها بمقررات دولت متوسل می‌گردند و کلیه اصناف را از بازرگان گرفته تا کشاورز بخریدن محصولات و کالاهای مزبور مکلف و مجبور میسازند و در بهای آنها هم بنرخ معمول قناعت نمیکنند بلکه آنها را بقیمتی فزونتر از نرخ عادی بر آنها تحمیل میکنند چنانکه کلیه ثروت نقد یعنی درهم و دینار ایشان را از کفشان بیرون می آورند و کالاهای مزبور بصورت اموال بی‌استفاده و جامدی در نزد آنان باقی میماند و روزگاری را به بیکاری میگذرانند و از تلاش در اعمالی که کسب و معیشت ایشان را تأمین میکند بازمیمانند.

و چه بسا که از روی ناچاری قسمتی از آن کالاها را در موقع کسادی بازار بکمترین قیمت میفروشند و اغلب این وضع بتکرار بر بازرگان و کشاورز تحمیل می‌شود و پیاپی آنها را در برابر بهای اندکی میفروشند تا آنکه بکلی سرمایه خود را از دست میدهند و از کار بازرگانی و داد و ستد بازمیمانند و این ترتیب بارها روی می‌دهد و تکرار می‌شود و از این راه رعیت در ورطه رنج و بدبختی و فشار شدید فرو می‌افتد و به سودها و بهره‌ها تباهی و فساد راه می‌یابد چنانکه مردم از بهره‌برداری و بدست آوردن سود نومید میشوند و در این راه بکلی دست از تلاش باز میدارند و این وضع بتباهی و نقصان شدید خراج منجر میگردد زیرا قسمت عمده خراج از کشاورزان و بازرگانان عاید خزانه دولت میشود. بویژه که دولت باجهای تازه‌ای وضع کرده و از این راه بر میزان خراج افزوده باشد.

پس هرگاه کشاورزان دست از کشاورزی بردارند و بازرگانان به ورشکستگی گرفتار شوند و پیشه خود را ترک گویند آن وقت کلیه درآمد دولت که از خراج بدست می آید از میان میرود یا نقصان فاحشی بدان راه می‌یابد و هرگاه سلطان آنچه را که برای او از خراج بدست می‌آید با این سودهای اندک مقایسه کند سودهای مزبور را نسبت به خراج اندک‌تر از اندک خواهد یافت.

گذشته از اینها بفرض که بازرگانی برای سلطان سودمند باشد در نتیجه آن سهم بزرگی از خراج بخزانه دولت عاید نخواهد شد زیرا بسیار بعید است که دولت از داد و ستد و خرید و فروش کالاهای سلطان باج بگیرد در صورتی که اگر این همه معاملات را دیگران انجام میدادند بی‌شک باج کلیه آنها گرفته میشد.

و همچنین این امر مایه تباهی عمران و اجتماع می‌شود و در نتیجه تباهی و نقصان اجتماع وضع دولت مختل و متزلزل می‌گردد چه هنگامی که رعایا از تولید ثروت و بهره‌برداری از اموال خویش بوسیله کشاورزی و بازرگانی کناره‌گیری کنند ثروت آنان نقصان می‌پذیرد و بسبب مخارج بکلی دچار پریشانی و سیه روزگاری میشوند. از این رو خواننده باید این حقیقت را نیک دریابد.

ایرانیان [باستان] هیچکس را بپایگاه فرمانروایی بر خویشتن نمیگماشتند مگر آنکه از دودمان پادشاهی باشد، سپس از میان آنان کسی را برمیگزیدند که دیندار و دانا و فضیلتمند و تربیت یافته و سخاوتمند و دلاور و نیکوکار باشد و آنگاه فرمانروایی او را بدان مشروط میکردند که بداد گراید و برای خود دیه و زمین و آب بدست نیاورد تا مبادا مایه زیان همسایگان آن دیه‌ها و سرزمینها شود و بازرگانی پیشه نکند تا مبادا دوستدار گرانی نرخ کالاها گردد و بندگان بکارها نگمارد چه آنان بخیر و یا مصلحتی رای زنی نمی‌کنند.

و باید دانست که ثروت و توانگری سلطان جز از راه خراج ستانی فزونی نمی‌یابد و فزونی خراج تنها از راه دادگری امکان‌پذیر است بدانسان که اموال مردم را از دستبرد ستمگران نگهدارند و بکار رعیت درنگرند. بدینسان آرزوهای مردم گسترش میبابد و پرتو شادمانی و امید بر دل ایشان می‌تابد و به نیروی امید و دلخوشی در راه افزایش ثروت و بهره‌برداری از آن میکوشند [و خواهی نخواهی در پرتو تلاش ایشان] بر خراج سلطان بمیزان عظیمی افزوده میشود.

ولی اگر سلطان راهی جز این مانند کشاورزی یا بازرگانی در پیش گیرد بی‌شک با شتاب هر چه بیشتر به رعایا زیان خواهد رسید و مایه تباهی و نقصان خراج او خواهد شد و آبادانی کشورش آسیب خواهد دید.

و گاهی هم کار گروهی از امیران و خداوندان نفوذ که بکشاورزی و بازرگانی میپردازند به آنجا میکشد که غلات و کالاها و محصولات شهر خود را از دست اول (یعنی فروشندگانی که آنها را از خارج بشهر می آورند) ببهایی ارزان میخرند و بدلخواه خود هر نرخی را که دلشان بخواهد برای آنها تعیین میکنند. و سپس آن کالاها را در همان وقت به رعایای زیر دست خود باز هم مطابق نرخی که خودشان تعیین میکنند میفروشند، و این شیوه از روش نخستین بدرجات ظالمانه‌تر است و زودتر مایه تبه حالی و پریشانی رعایا میشود.

و گاهی برخی از این اصناف یعنی بازرگانان و کشاورزانی که پیشه دائمی آنان بازرگانی یا کشاورزیست و به دربار راه دارند سلطان را بدین گونه مشاغل و سودها تحریک میکنند.

و او را در سهمی شریک خود میسازند تا در راه گردآوری ثروت از قدرت او استفاده کنند و بسرعت هر چه بیشتر بر اموال خود بیفزایند، بویژه که در نتیجه این مشارکت از پرداخت خراج و باج هم معاف میشوند

چه این شیوه برای بهره‌برداری از اموال و تسریع در تولید و افزایش آن سزاوارتر است (و آنکه بدربار سلطان بدینسان راه می‌یابد و او را شریک خود میسازد) نمی‌فهمد که از این راه زیان بسیاری بخراج سلطان راه می‌یابد و از مقدار آن کاسته میشود. پس سزاست که سلطان از اینگونه کسان بر حذر باشد و از بد اندیشی زیان بخش چنین کسانی که بخراج و توانایی او آسیب میزنند بپرهیزد. و خدا ما را به رشد خودمان الهام می‌بخشد و ما را از کارهای شایسته‌مان بهره‌مند میفرماید[۱]، پروردگاری جز او نیست.

فصل چهل و یکم

در اینکه سلطان و کارکنان درگاه فرمانروایی او در اواسط یک دولت به توانگری نایل می‌آیند

زیرا در آغاز دولت هر یک از اعضای خاندان و قبیله سلطان به نسبت نیرومندی و عصبیتی که دارند از اموال خراج سهم میبرند و هر چه از راه خراج عاید دولت میگردد در میان آنان تقسیم میشود. و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم پایه‌گذار و مؤسس هر دولتی برای استقرار ارکان دولت به آنان نیازمند است. و بهمین سبب رئیس آنان [در امر خراج نسبت به توقعات فراوانی که آنان دارند پرهیز می‌کند و بجای آن هدف غلبه جستن بر آنان و خودکامگی را می‌جوید از این رو او را بر ایشان شرف و بزرگی و هم بدیشان نیاز است][۲]. و بجز مقداری، که از نیازمندیهای او هم کمتر است. از خراج برای خود سهمی بر نمیدارد.

از این رو حاشیه‌نشینان و چاکران درگاهش از قبیل وزیران و کاتبان و موالی اغلب تنگدست و بینوا هستند و جاه و جلال آنان نیز اندک و محدود است زیرا جاه ایشان به نسبت جاه مخدوم آنان است و چون اعضای خاندان و عصبیتش عرصه را بر او تنگ میکنند و در کارها بمداخله میپردازند خواهی نخواهی دایره جاه و جلال او هم محدود است. و آنگاه که طبیعت پادشاهی بمرحله عظمت و شکوه میرسد و [دایره فرمانروایی آن پهناورتر میگردد] و خدایگان دولت بخودکامگی نایل می آید و بر خویشاوندان و اعضای قبیله خود چیره میشود، دست آنان را از امور خراج کوتاه میکند بجز آنچه از میان مردم برای ایشان قسمت می‌شود و آنگاه بهره آنان تقلیل می‌یابد چون کفایت و نفع آنان در دولت اندک است و خدایگان دولت (از مداخله ایشان در کارها ممانعت میکند) و بر آنها لگام میزند، و موالی و نمک‌پروردگان را در اداره کردن امور دولت و حل و عقد کارها با آنان شرکت میدهد.

اینست که در این مرحله کلیه درآمد خراج یا قسمت عمده آنها به تنهایی بخدایگان دولت اختصاص می‌یابد و به گردآوری ثروت میپردازد و آنها را برای روزها و پیش آمدهای مهم اندوخته میکند و ثروتی

۱- در چاپهای مصر و بیروت بجای جمله اخیر چنین است: «و خدای تعالی داناتر است». صورت متن از (پ) و «ینی» است.
۲- از (ینی).

فراوان بچنگ می آورد و خزاین و گنجینه‌ها مالامال میشود و دایره جاه و شکوهش وسعت می‌یابد و بر دیگر خویشاوندانش چیره می‌گردد و در نتیجه قدرت او کلیه کارکنان درگاهش مانند وزیر و کاتب و حاجب و مولی و شرطی (رئیس پاسبانان) نیز نیرومند میشوند و جاه و جلال آنان فزونی می‌یابد و به کسب ثروت میپردازند و از اموال بهره‌های فراوان میبرند.

آنگاه پس از چندی در نتیجه متلاشی شدن عصبیت و نابودی قبیله‌هایی که از پایه‌گذاران[1] دولت بودند مرحله فرسودگی و پیری دولت فرا میرسد و در این هنگام خدایگان دولت بعلت سرکشان و متمردان و قیام کنندگان بسیاری که بستیز برمیخیزند و از بیم آنکه مبادا در دولت رخنه کنند و موجب سقوط آن شوند، بیاران و پشتیبانان تازه‌ای نیازمند میشود و از این رو درآمد خراج او بمصرف مستمری پشتیبانان و یارانش میرسد که عبارتند از خداوندان شمشیر و عصبیت‌ها.

و ثروتهای گنجینه‌ها و اندوخته‌های خزاین خود را در راه کارهای مهم اصلاح دولت خرج کرده است و با همه اینها بسبب افزودن بر میزان مستمریها و فزونی مخارج عادات و رسوم تازه که در گذشته یاد کردیم میزان خراج و باج هم تقلیل می‌یابد و دولت گرفتار مضیقه مالی میشود و سایه ناز و نعمت و ثروت از خواص و حاجبان و کاتبان بسبب دور شدن جاه از ایشان و تنگ شدن دایره آن بر خدایگان دولت، زدوده می‌شود.

آنگاه وضع مضیقه مالی و گرفتاری خدایگان دولت بیش از پیش شدت می‌یابد و فرزندان حاشیه‌نشینان و خواص درگاه او ثروتی را که پدرانشان اندوخته و از آن بهره برداری فراوان کرده‌اند در راه ناسودمند بکار می‌برند و بجای کمک بخدایگان دولت آنها را در راه ناصحیح خرج می‌کنند و روش خیرخواهی و دلسوزی نیاکان و گذشتگان خود را فرو میگذارند. از آن پس خدایگان دولت معتقد میشود که او شایسته‌تر است این اموال را تصاحب کند زیرا پدرانشان این همه ثروت را در دستگاه دولت پیشین و به نیروی جاه و نفوذ آن بدست آورده‌اند. از این رو درصدد ریشه‌کن کردن آن اموال بر می‌آید و آنها را اندک اندک از یکایک آن خاندانها به نسبت رتبه و مقامی که دارند و برحسب تغییر احوال آنها در دستگاه دولت بازمیستاند، و فرجام ناسازگار چنین عملی بدولت بازمیگردد زیرا درگاه‌نشینان و رجال کشور و خداوندان ثروت و نعمت را که در شمار خواص درگاه دولت بودند از دست میدهد و از این راه بسی از کاخهای بزرگواری و توانایی را که خاندانهای مذکور با استواری بنیان نهاده‌اند واژگون میسازد.

چنانکه نظیر همین معنی برای وزیران دولت عباسی، مانند خاندان قحطبه و خاندان برمک و خاندان سهل و طاهریان و امثال ایشان روی داد. همچنین در دولت امویان اندلس هنگام انقراض آن در روزگار ملوک طوایف خاندان شهید و خاندان ابوعبده و خاندان حدیر و خاندان برد و امثال ایشان بهمین سرنوشت

۱- از «ینی» در برخی از چاپهای بیروت (ماهدین) بغلط: «معاهدین» است.

گرفتار شدند و نیز در دولتهایی که همزمان ماست نیز نظیر همین وقایع روی داده است. دستور خداست که گذشت در بندگانش[۱].

فصل

و به علت آنکه وابستگان بدولتها در انتظار اینگونه مهلکه‌های ناگوار هستند بسیاری از آنان شیفته آن میشوند که از پایگاه خود بگریزند و خود را از زیر بار تسلط سلطان برهانند و با آنچه از اموال دولت بدست آورده‌اند بسرزمین و ناحیه دیگری رهسپار شوند و چنین می‌پندارند که آسوده‌تر بسر خواهند برد و در صرف کردن و بهره‌برداری از آن ثروت مصون‌تر از گزند و آسیب خواهند بود، در صورتی که چنین پنداری از اغلاط فاحش و اوهامی است که امور زندگی و احوال ایشان را تباه میکند.

و باید دانست که رهایی از این سرنوشت پس از باقی ماندن در آن دشوار و ممتنع است، زیرا اگر کسیکه این منظور را در سر میپروراند خود پادشاه باشد هم رعیت و هم خداوندان عصبیتش که همواره وی را در فشار دارند و مزاحم هستند لحظه‌ای به او امکان نمیدهند که این اندیشه را اجرا کند بلکه اگر این پندار را اظهار دارد بسرنوشتی گرفتار خواهد شد که مایه انهدام کشور و نابودی جان او گردد چه مجاری عادت بدان می‌باشد.

و از این رو که کشورداری از اموریست که رهایی از آن دشوار است بویژه هنگام بزرگ شدن حوادث ناگوار در دولت و تنگ شدن دایره آن و پدید آمدن آنچه از این وضع روی می‌دهد همچون: دور شدن از صفات بزرگ منشی و خصال نیکو از میان اعضای دولت و گراییدن آنان بخویهای بد و ناشایست.

و اما، اگر آنکه این پندار را در سر دارد از خواص و درگاه‌نشینان سلطان و خداوندان مناصب رفیع دولت او باشد، کمتر ممکنست بگذارد چنین کسی از کشورش جان سالمی بدر برد:

چه نخست آنکه پادشاهان معتقدند که وابستگان و حاشیه‌نشینان و بلکه کلیه رعایای آنها بمنزله بردگان‌شان میباشند و از اسرار درونی آنان آگاهند از این رو اجازه نمیدهند چنین کسانی خویش را از قید بندگی و خدمتگزاری برهانند از بیم آنکه مبادا کسی بر احوال و اسرار ایشان آگاهی یابد و در این بسیار بخل میورزند.

و هم غیرت و رشک به آنان اجازه نمیدهد که ببینند یکی از چاکران درگاه‌شان برای دیگری خدمتگزاری میکند چنانکه امویان اندلس خدمتگزاران درگاه خود را از ادای فریضه حج هم منع میکردند زیرا گمان میبردند که ممکن است بنی عباس آنها را از چنگ ایشان بربایند. از این رو هیچیک از کارکنان

۱- سُنَّتَ الله الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ ۴۰: ۸۵. و در نسخه (پ) چنین است: سُنَّةَ الله ۴۸: ۲۳ ... وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلًا ۴۸: ۲۳. و سوره احزاب، آیه ۶۲.

درگاه امویان اندلس در تمام دوره فرمانروایی ایشان حج نگزاردند و فقط هنگامی بـه خـدمتگزاران دولتهـای اندلس اجازه سفر حج داده شد که امویان منقرض گردیدند و فرمانروایی بدست ملوک طوایف افتاد.

دوم آنکه بفرض پادشاهان به رهایی یکی از خدمتگزاران خود از قید بندگی تن در دهند، به هیچ رو به وی روا نمیدارند ثروت خود را از آن کشور خارج سازد چه همانطور که معتقدند خود او یکی از اجزای دولت آنان میباشد ثروت وی را هم جزو ثروت خودشان می‌پندارند زیرا او جز در کشـور ایشـان و در سـایه جـاه و نفوذ آنان آنرا بدست نیاورده است، از این رو این اندیشه برای آنان پیش می آیـد کـه ثـروت مزبـور را از وی بازستانند یا او را در کشورشان ابقا کنند و بمنزله قسمتی از اجـزای دولـت بشـمارند کـه از آنهـا بهـره‌منـد میشوند.

گذشته از این بفرض که او بتواند این ثروت را برهاند و بسرزمین دیگری ببرد، با اینکـه چنـین پـیش آمدی بسیار بندرت روی میدهد، آن وقت در آن کشور چشمهای پادشاه آن بثروت مزبـور دوختـه میشـود و آنها را یا با تهدید و ارعاب بطور پوشیده، و یا علنی و آشکار به جبر و زور از وی بازمیستاند زیرا معتقد اسـت که اموال مزبور از خراج بدست آمده است و شایسته است که چنین اموالی در راه مصالح مردم خرج شـود و چنانکه یاد کردیم هنگامی که دیدگان پادشاهان به ثروت توانگرانی دوخته شـود کـه آنهـا را از راه کسـب و پیشه برای معاش خود بدست می آورند بطریق اولی مال خراج و دولتها را بهتر شایسته خود خواهند دانست چه میتوانند برای تصاحب اینگونه اموال مجوز شرعی و عادی هم بیابند.

[و ببین چه سرنوشتی برای قاضی جبله روی داد هنگامی که وی در آن ناحیه به ستیز بـا ابـن عمـار خدایگان طرابلس برخاست و دست به انقلاب زد، همینکه فرنگان بر آن ناحیـه دسـت یافتنـد او بـه دمشـق گریخت و سپس ببغداد رفت و در آنجا سلطان برکیاروق بن ملکشاه سلطنت میکرد و این واقعه در پایان قرن پنجم بود.

پس از آنکه در بغداد اقامت گزید دیری نگذشت که وزیر سلطان نزد وی آمد و قسمت عمده اموالش را بعنوان وام از او بستد و سپس همه دارایی وی را از او گرفت در صورتی که مقدار و مبلغ آنها بحدی بود کـه بشرح و شمار نمی‌آمد][1].

و هم سلطان ابویحیی زکریا بن احمد لحیانی نهمین یا دهمین پادشاه حفصیان افریقیه بر آن شد کـه از امر سلطنت کناره‌گیری کند و بمصر پناه برد تا بتواند از مطالبه خدایگان ثغور (استحکامات قلاع) غربی که لشکریانی برای پیکار با تونس فراهم آورده بود بگریزد از این رو لحیـانی سـفر بمـرز طـرابلس را برگزیـد در حالیکه آمادگی و (نیت) خویش را نهان می‌داشت. و از آنجا سوار کشتی شد و خود را به اسکندریه رسانید و او هنگام حرکت کلیه موجودی بیت المال را از زر و سیم و اندوخته‌های دیگر با خود برداشت و هـر آنچـه را

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت حذف شده است و تنها در «ینی» و چاپ (پ) دیده می‌شود.

در خزاین و گنجینه‌های آن دودمان بود از کالا و اثاث و گوهر حتی کتب فروخت و همه این ثروت را با خود به مصر برد.

و بر ملک ناصر محمدبن قلاون بسال ۷۱۹[1] وارد شد و ملک ناصر ورود او را گرامی داشت و او را در مسند رفیع بنشاند. و همواره از اندوخته او بطور تعریض اندک اندک میگرفت تا آنکه همه آن ثروت را بچنگ آورد و برای معاش ابن لحیانی بجز وظیفه‌ای که به وی میپرداختند دیناری هم باقی نماند تا آنکه در سال ۷۲۸ هلاک شد چنانکه در ضمن اخبار مربوط به وی در این باره گفتگو خواهیم کرد. این واقعه و نظایر آن از جمله خیالات پوچی است که فرمانروایان دولتها در سر میپرورانند چون از بیم خشم سلاطین در انتظار مهلکه‌ها هستند.

آری اگر بتوانند خود را برهانند تنها شاید جانشانرا خلاص کنند و حاجتی که توهم می‌کنند غلط و متکی بر اوهام است، و همان شهرتی که در نتیجه خدمتگزاری دولت‌ها بدست می آورند برای یافتن امور معاش‌شان کافی است چه یا وظایفی از طرف پادشاهان برای آنان مقرر میشود و یا بوسیله نفوذ و جاهی که دارند میتوانند از راه پیشه‌هایی چون کشاورزی و بازرگانی معاش خود را تأمین کنند.

و دولتها انسابند (ولی نفس را به هر چه شیفته کنی بدان میگراید و اگر آنرا به اندک بازگردانی خرسند میشود)[2] و خدای روزی دهنده صاحب نیروی استوار است[3].

فصل چهل و دوم

در اینکه اگر سلطان مستمری اندک بپردازد سبب کمبود خراج میشود

و سبب آن اینست که دولت و سلطان به منزله بزرگترین بازار برای جهانست و ماده اجتماع و آبادانی از آن بدست می آید.

از این رو هرگاه دولت ثروتها و خراجها را گرد آورد و بیندوزد یا آنها را چنان از دست بدهد که در مصرف‌های حقیقی بکار نرود، آن وقت پولی که در دست حاشیه‌نشینان (و لشکریان)[4] اوست تقلیل میبابد و آنچه از ایشان به اطرافیان و وابستگانشان میرسد نیز قطع میشود و بطور کلی بمخارجشان لطمه میرسد و این گروه قسمت اعظم اهالی شهرها را تشکیل میدهند و مخارج آنها از دیگران بیشتر و سرمایه اساسی بازارهاست. اینست که در چنین شرایطی بازارها کساد میشود و سودهای بازرگانی بسبب کمی ثروت و پول

۱- در چاپهای مصر ۷۱۷ است. در شرح حال وی نیز همین رقم است. رجوع به لغتنامه دهخدا ذیل (ابویحیی زکریا ...) شود و گویا منظور از خدایگان ثغور غربی ابویحیی ابوبکر ثانی باشد. در شرح حال وی ۷۱۸ است.

۲- ترجمه شعر معروف: و النفس راغبهٔ اذا ... است که مؤلف بعنوان شاهد آورده است.

۳- الله هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه روزی دهنده است و او به احسان و فضل خود کامیاب کننده است، و خدا داناتر است». و صورت متن از (پ) و «ینی» است.

۴- این کلمه در «ینی» نیست.

کم میشود و در نتیجه میزان خراج هم تقلیل می‌یابد زیرا انواع خراج‌ها و مالیاتهای ارضی از آبـادانی و داد و ستد و رواج بازار و کوشش مردم در راه بدست آوردن سودها و ربح‌ها حاصل میشود.

و فرجام ناسازگار آن مایه نقصان کار دولت میشود زیرا در این هنگام کمبود ثروت سلطان بعلت کمبود خراج است چه دولت همچنانکه یاد کردیم بزرگترین بازار و مادر و اساس و مایه همه بازارها در دخل و خرج است[1]، و اگر این بازار اساسی (یعنی دولت) کساد شود و مصارف آن تقلیل یابد بطریق اولی بازارهـای دیگـر بهمان سرنوشت و بلکه بدتر از آن گرفتار میشوند و نیز میدانیم که ثروت میان رعیت و سلطان دست بدست مبادله میشود، از مردم بسلطان میرسد و از سلطان بمردم بازمیگردد، و اگر سلطان آنرا در نزد خود نگهـدارد [و بکار نیندازد] رعیت فاقد آن میشود، سنت خداست در میان بندگانش.

فصل چهل و سوم

در اینکه ستم اعلام کننده ویرانی اجتماع و عمران است

باید دانست که تجاوز به اموال مردم آنان را از بدست آوردن و بارور کردن ثروت نومیـد میسـازد، چـه می‌بینند در چنین شرایطی سرانجام هستی‌شـان را بغـارت میبرنـد و آنچـه را بدسـت مـی آورنـد از ایشـان میربایند و هرگاه مردم از بدست آوردن و تولیـد ثـروت نومیـد شـوند از کوشـش و تـلاش در راه آن دسـت برمیدارند.

و تجاوز به هر اندازه باشد بهمان نسبت رعایـا از کوشـش در راه بدسـت آوردن ثـروت بـازمی‌ایسـتند چنانکه اگر تجاوز بسیار و عمومی باشد و به همه راههای کسب معاش سـرایت کنـد آن وقـت مـردم بعلـت نومیدی از پیشه کردن انواع حرفه‌ها و وسایل کسب روزی دست از کلیه پیشه‌ها و هنرها برخواهند داشت.

و اگر تجاوز اندک باشد بهمان نسبت مردم از پیشه‌ها و بدست آوردن ثروت دست خواهند کشید.

و آبادانی و فراوانی و رواج بازارهای آن تنها در پرتو کار و کوشش مردم برای مصالح زندگی و پیشه‌هـا است که پیوسته در این راهها در تکاپو و تلاشند و بهمین سبب اگر مردم در راه معاش خود کوشش نکنند و دست از پیشه‌ها بردارند بازارهای اجتماع و آبادانی بی‌رونق و کاسد میشود و احوال[2] متزلزل می‌گردد، و مردم در جستجوی روزی از آن سرزمین رخت برمی‌بندند و در نواحی دیگـر کـه بیـرون از قلمـرو فرمـانروایی آن ناحیه است پراکنده میشوند و در نتیجه جمعیت آن ناحیه تقلیـل مـی‌یابـد و شـهرهای آن از سـکنه خـالی میشود و شهرستانهای آن ویران میگردد و پریشانی و نابسامانی آن دیار به دولت و سلطان هم سرایت میکند

۱- از (ا) در سابق گفته بود: دولت ما در همه بازارها و ماده همه آنها است.

۲- (ن. ب) اصول.

زیرا دولت برای اجتماع بمنزله صورت است که وقتی ماده[1] آن تباهی پذیرد خواه ناخواه صورت[1] هم تباه میشود.

و در این باره میتوان حکایتی را که مسعودی در ضمن اخبار ایرانیان آورده در نظر گرفت و آن اینست که: موبدان پیشوای دین آنان در روزگار بهرام پسر بهرام بطور کنایه پادشاه را از ستمگری و غفلتی که از نتیجه آن عاید دولت می‌شود، نهی کرد و در این باره مثالی از زبان جغد برای پادشاه آورد. چه هنگامی که پادشاه آواز جغد را شنید پرسید آیا گفتار این پرنده را میفهمی؟ موبدان گفت آری: جغد نری میخواهد با جغد ماده‌ای جفت شود و جغد ماده شیربهای خود را بیست[2] دِه ویرانه شرط میکند از دیه‌هایی که در عصر بهرام ویران شده است. تا در آنها بنوحه‌سرایی و زاری پردازد و نر شرط ماده را پذیرفت و به وی گفت اگر فرمانروایی این پادشاه ادامه یابد هزار ده ویران هم بعنوان تیول به تو خواهم بخشید و چنین شرطی از هر خواسته دیگر آسانتر است.[3] پادشاه از خواب غفلت بیدار شد و با موبدان خلوت کرد و مقصود او را در این باره پرسید. موبدان گفت: پادشاها: کشور ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبری از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او و دین استوار نشود جز بپادشاهی و پادشاهی ارجمندی نیابد جز بمردان و مردان نیرو نگیرند جز به مال (زر و سیم) و به مال نتوان راه یافت جز بآبادانی و بآبادانی نتوان رسید جز بداد.

و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آنرا بپای داشته و برای آن قیم و نگهبانی برگماشته است که پادشاه است و تو ای پادشاه به ده‌ها و املاک مردم آهنگ کردی و آنها را از دست خداوندان و آبادکنندگان آن بازستدی که خراجگزاران تواند و کسانی هستند که مال از آنان ستده می‌شود و سپس آن دیه‌ها و املاک را تیول درگاه‌نشینان و خدمتگزاران و مردم بی‌کاره ساختی از این رو این گروه آبادانی و دور اندیشی را فروگذاشتند و در اصلاح آنها نکوشیدند و بسبب نزدیکی بپادشاه در پرداخت مالیات مزروعی با آنان مسامحه شد و به دیگر خراجگزاران و آبادکنندگان دیه‌ها و املاک از این شیوه ستم رسید و ناچار آنها هم املاک خود را فروگذاشتند و از شهرها و مزارع خود رخت بربستند و بجاهای دور یا سرزمینهایی که دسترسی به آنها دشوار بود پناه بردند و سکونت گزیدند و از این رو آبادانی اندک شد و دیه‌ها و املاک مزروعی ویران گردید و بسبب آن ثروت و دارائی از میان رفت و سپاهیان و رعیت تو هلاک شدند و پادشاهان همسایه کشور تو چون آگاه شدند موادی که پایه‌های کشور جز بدانها استوار نشود از کشور تو رخت بربسته است در کشور تو طمع بستند.

۱- ماده و صورت در اینجا ابهام به اصطلاح فلسفی آن نیز دارد.

۲- «ینی» ده قریه.

۳- نظامی این حکایت را بدینسان به انوشروان نسبت می‌دهد:

شاه در آن ناحیه صیدیاب دید دهی چون دل دشمن خراب.

تنگ دو مرغ آمده در یک دگر ...

و چون پادشاه این سخنان را شنید بکشور خود درنگریست و دیه‌ها و املاک را از چاکران درگاه خـود بازستد و آنها را بخداوندان آنها بازگردانید و آنها را به همان شیوه‌های پیشین برانگیخت، مردم بار دیگر بکـار آبادانی آغاز کردند و ناتوانان نیرومند شدند از این رو کشور آباد شد و در شهرها فراوانی نعمـت پدیـد آمـد و خراج‌ستانان ثروت فراوانی از مردم گرد آوردند و سپاهیان نیرومند شدند و دشـمنان ریشـه کـن گردیدنـد و مرزها آکنده (از مردان نیرومند) شد. و پادشاه به تن خود به امور کشور عنایت کرد بدانسـان کـه در روزگـار فرمانروایی او مردم نیکو حال شدند و در کشورش نظم برقرار شد.

از این حکایت باید دریابی که ستمگری ویران کننده آبادانی و اجتماع است و نتایج ویرانـی اجتمـاع و آبادانی که عبارت از تباهی و تزلزل و سقوط است بدولت بازمیگردد. و نباید از اینکه گاهی دیـده میشـود در برخی از شهرستان‌های بزرگ متعلق به یک دولت تجاوز وجود دارد ولی در عین حال ویرانـی هـم بـدان راه نیافته است، تردید بخود راه داد و گمان کرد اصلی که ما آنرا یاد کردیم منطقی نیست.

بلکه باید دانست که این وضع معلول تناسب میان تجاوز و کیفیات و احوال مردم آن شهرستانست زیرا از این رو که آن شهرستان بزرگ است و آبادانی فراوان دارد و وضع عمران و آبادی و بهبود احوال مـردم آن بحدی پهناور و فراوانست که بشمار در نمی آید اینست که نقصان و خرابی ناشی از تجاوز و ستمگری نسبت به توسعه آبادانی آن اندک بنظر می آید زیرا خرابی و نقصان همیشـه بتـدریج روی میدهـد و هرگـاه بعلـت فراوانی نعمت و پهناوری و گونه‌گون بودن و فزونی مشاغل و کارها در یک شهرستان نقصـان در آن نهـان و ناپدید باشد و بنظر نیاید بی‌شک آثار آن رفته رفتـه پـس از دیـر زمـانی نمـودار خواهـد شـد و گـاهی هـم ممکنست آن دولت متجاوز و ستمگر پیش از ویرانی شهرستان‌ها واژگون گردد و دولت دیگری روی کار آید و بترمیم خرابکاری‌ها (از نو) بپردازد و درصدد اصلاح برآید و نقصـان‌هـای نهـان و نـامرئی را از میـان ببـرد چنانکه به هیچ رو خرابی و نقصان احساس نشود. ولی چنین وضعی بندرت روی میدهد.

و مقصود اینست که پدید آمدن ویرانی و نقصان در اجتماع بعلت ستمگری و تجاوز، چنانکه دلایل آنرا یاد کردیم، از واقعیات اجتناب ناپذیر است و فرجام ناسازگار آن بدولتها بـازمیگردد و نبایـد گمـان کـرد کـه ستمگری چنانکه مشهور است تنها عبارت از گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالک آن بـدون عـوض و سـبب است بلکه ستمگری مفهومی کلی‌تر ازین دارد و هر کس ثروت یا ملک دیگری را از چنگ او برباید یا او را به بیگاری گیرد یا بناحق از وی چیزی بخواهد یا او را به ادای تکلیف و حقی مجبور کند، که شرع آنـرا واجـب نکرده، چنین کسی ستمگر است.

بنابراین خراج‌ستانانی که بناحق خراج میگیرند و آنان کـه بعنـوان خـراج بغـارت رعیـت میپردازنـد و کسانیکه مردم را از حقوقشان بازمیدارند و کلیه غاصبان املاک به هر نحوه‌ای که باشد همه اینها ستمگرانند و فرجام بد همه آنها بدولت بازمیگردد زیرا اجتماع و عمران کـه بمنزلـه مـاده دولـت بشـمار میـرود ویـران میگردد چه آرزوها از مردم آن رخت برمی‌بندد.

و باید دانست که مقصود شارع از تحریم ستمگری همین حکمت و فلسفه است چه از ستم اجتماع بتباهی و ویرانی دچار میشود و ویرانی و تباهی انقراض نوع بشر را اعلام میدارد. و این حکمت عمومی را شرع در همه مقاصد ضروری پنجگانه در نظر گرفته است که عبارتند از: حفظ دین و جان و خرد و نسل و مال.

و چون ستمگری چنانکه دیدی نابودی نوع بشر را اعلام میکند، زیرا سرانجام آن ویرانی اجتماع است، به همین سبب حکمت و فلسفه این منع[1] درباره ستم موجود است چنانکه تحریم آن مهم و دلایل آن در قرآن و سنت بحدیست که ضبط و حصر آنها ممکن نیست.

و اگر هر فردی بر ستمگری توانایی میداشت در برابر آن مانند دیگر گناهانی که بتباهی منجر میگردد و هر کسی میتواند مرتکب آنها شود، چون زنا و قتل و مستی، شکنجه و کیفری وضع میشد. ولی ستمگری جز از کسانیکه دستی بر آنها نیست سر نمیزند زیرا این گناه را فقط خداوندان زور و قدرت مرتکب میشوند از این رو شارع در نکوهش و تهدید ستمگران مبالغه فراوان کرده است تا شاید آن همه مذمت و تهدید موجب شود تا در نفس کسانیکه بر آن توانایی دارند رادعی بوجود آید و پروردگار تو بر بندگان ستمکار نیست[2].

و نباید گفته شود که در برابر راهزنان در شرع کیفری وضع شده است[3] و آنهم از نوع ستم کسی است که قادر بر ستم میباشد زیرا راهزن هنگام راهزنی خود تواناست چه این گفته را بدو روش میتوان پاسخ داد: نخست آنکه بگوییم کیفری که در این باره وضع شده است در برابر گناهی است که مرتکب میشود از قبیل جنایت کردن در نفس یا مال مردم، چنانکه بسیاری از فقیهان بر این عقیده‌اند و این امر پس از قدرت بر آن و بازخواست جنایت اوست. ولی خود راهزنی بذاته عقوبت و کیفری ندارد.

دوم آنکه بگوییم راهزن را نمیتوان به داشتن قدرت نسبت داد زیرا مقصود ما از قدرت ستمگر دست درازی و قدرت وسیعی است که در برابر آن هیچ قدرتی معارضه نتواند کرد و چنین قدرتی وقتی در راه ستمگری بکار رود مایه خرابی و ویرانی میشود لیکن قدرت راهزن عبارت از تهدیدی است که آنرا وسیله گرفتن اموال قرار میدهد، و دفاع کردن از او بوسیله عموم مسلمانان از نظر شرع و سیاست مقرر شده است و از این رو نمیتوان آنرا از قدرتی شمرد که منجر به ویرانی میشود، و خدا بر آنچه بخواهد تواناست.

۱- در برخی از چاپها (خطر) است. (حظر) ترجیح داده شد.

۲- وَ ما رَبُّکَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِیدِ ۴۱: ۴۶.

۳- اشاره به آیه: إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ الله وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ من خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا من الْأَرْضِ ... ۵: ۳۳. درباره تفسیر این آیه و مفهوم «راهزنان» و اختلافاتی که مفسران در تفسیر آیه دارند رجوع به کشف الاسرار ج ۳ ص ۱۰۱ شود.

فصل

و از سخت‌ترین ستمگریها و بزرگترین آنها از لحاظ فساد اجتماع اینست که مردم را بناحق بکار اجباری وادار کنند و بی‌مزد آنان را بمزدوری گمارند، زیرا کار انسان از قبیل تمول و ثروت اوست چنانکه این معنی را در باب رزق آشکار خواهیم کرد و خواهیم گفت روزی و کسب عبارت از بهای کارهای کسانی است که در یک اجتماع بسر میبرند و بنابراین کلیه تلاشها و کارهای ایشان تمول و درآمدهای ایشان از کسب آنانست بلکه آنها بجز کار خود وسیله روزی و پیشه‌ای ندارند زیرا رعیتی که در آبادانی کار میکنند معاش و پیشه آنها همان کارکرد آنها است. از این رو اگر آنها را بکاری در جز شأن‌شان وادارند و مزد کار آنان را که همان روزی آنهاست به آنان نپردازند کسب شان باطل میشود و در حقیقت بهای کار آنان را غصب کرده‌اند که عبارت از تمول و ثروت آنهاست و از این رو به آنان زیان رسانده و سهم بزرگی از معاش و بلکه مجموعه و کلیه معاش آنان را از آنان ربوده‌اند. و اگر این ستم درباره آنان تکرار شود امید از آبادانی برمیدارند و در ورطه نومیدی گرفتار میشوند و بکلی از کوشش و تلاش در راه آبادانی دست میکشند و این وضع به واژگون شدن و ویرانی اجتماع منتهی میشود، و خدا کسی را که بخواهد بی‌شمار روزی میدهد[1].

فصل

و ستمگری دیگری که از ستم یاد کرده در فصل پیش بزرگتر است و اجتماع و دولت را سریعتر بسراشیب سقوط و تباهی نزدیک میسازد، تسلط یافتن بر اموال مردم از راه خریدن (محصولات و کالاهای ایشان) به ارزان‌ترین بها است و آنگاه عرضه کردن همان کالاها بگرانترین قیمت‌ها بطور غصب و اکراه در خرید و فروش به آنان. و چه بسا که آنها را مکلف میسازند[2] تا بهای کالاهای مزبور را بطور نسیه در موعد معین بپردازند و آنگاه برای جبران این خسارت به آنچه آزمندانه در نوسانهای نرخ بازار احداث می‌کنند دست می‌یازند تا کالاهایی را که با کراهت و (به اجبار) به گرانی خریده‌اند به پست‌ترین بها بفروشند[3] و بدینسان خسارت میان دو معامله بسرمایه ایشان بازمی‌گردد. و گاهی این شیوه را فرمانروایان دولت درباره همه اصناف و بازرگانان مقیم شهر بکار میبرند و با بیگانگانی که از کشورهای دیگر کالا وارد میکنند و همه بازاریان و کلیه دکانداران از قبیل کسانیکه مواد غذایی و انواع میوه‌ها میفروشند و صنعتگرانی که ابزار و اثاث خانه میسازند بهمین طریق رفتار میکنند.

۱- ۲: ۲۰۸. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست».

۲- در «ینی»: بر آنها عرضه می‌کنند تا بهای ... .

۳- بیشتر چاپها و نسخه‌ها در اینجا مغلوط و مغشوش است از این رو از «ینی» و (ا) استفاده شد.

و خسارت مزبور دامنگیر همه اصناف و طبقات میشود و این شیوه را بکرات درباره کالاها معمول میدارند و بسرمایه‌های مردم نقصانی فاحش راه میبابد[۱] و هیچ راه گریزی نمی‌بینند جز اینکه دست از داد و ستد و پیشه‌وری بردارند زیرا سرمایه‌های آنان فدای جبران سودهای فرمانروایان دولت میشود و کسانی که از نواحی و کشورهای دیگر برای خرید و فروش کالاها بدان شهر می آمدند بدین سبب از آمدن بدان شهر خودداری میکنند و در نتیجه بازارها کاسد و کسب معاش برای رعایا دشوار میشود، زیرا بیشتر وسیله معاش آنان از خرید و فروش کالاها تأمین میگردد و هرگاه بازارهای داد و ستد تعطیل باشد رعایا از لحاظ معاش دچار مضیقه و تنگدستی میشوند و خراج ستانی سلطان نیز نقصان می‌پذیرد یا بکلی از بین میرود، زیرا چنانکه یاد کردیم قسمت عمده خراج او از اواسط دوره فرمانروایی دولت و پس از آن است که باجهای گوناگون بر کالاها وضع می‌شود و این روش بواژگون شدن دولت و تباهی اجتماع شهرها منجر میگردد و آسیب و خرابی آن بتدریج بدولت راه می‌یابد و این گونه فساد و خرابی هنگامی است که وسایل و اسباب مردم را از آنان میربایند و آثار آن نمایان نیست، ولی اگر آنها را مفت و بلاعوض بگیرند و بمال و نوامیس و جان و محصول[۲] آنان تجاوز کنند آن وقت ناگهان به خلل و فساد منجر میگردد و بسرعت دولت واژگون میشود زیرا هرج و مرجی از آن روی میدهد که بسقوط و سرنگون شدن دولت منتهی میگردد. و بسبب اینگونه مفاسد، شرع همه اینها را حرام کرده و در معاملات مکایسه (چانه زدن)[۳] را لازم دانسته و خوردن مال مردم را بباطل حرام شمرده است تا همه راههای مفاسدی که بسرنگون شدن اجتماع بوسیله هرج و مرج یا از میان رفتن وسیله معاش منجر میگردد مسدود شود.

و باید دانست که موجب همه این مفاسد نیاز دولت و سلطان به ازدیاد ثروت است زیرا دولت بمرحله ناز و نعمت و تجمل خواهی میرسد و در نتیجه مخارج فرمانروایان آن فزونی می‌یابد و رقم بزرگی را تشکیل میدهد که به هیچ رو با میزان درآمد دولت بر وفق قوانین معمولی برابری نمیکند از این رو ناچار میشوند برای توسعه دادن خراج به عناوین و اسامی گوناگون باجهای تازه از مردم بگیرند تا ازین راه درآمد و هزینه دولت را متعادل کنند. ولی با همه اینها وسائل ناز و نعمت و تجمل همچنان توسعه می‌یابد و بر مخارج آنان می‌افزاید و نیاز دولت بگرفتن ثروت مردم بیشتر میشود و دایره مرزهای دولت کوچک و تنگ می‌شود تا

۱- تحجف (پ) و در حاشیه ترجمه دسلان بغلط «تححف» چاپ شده است و همان صورت غلط در چاپهای مصر و بیروت دیده میشود.

۲- اسرار در چاپ (ب) غلط است.

۳- مکایسهٔ و مکاس و مماکسهٔ عبارت از سماجت ورزیدن در قیمت کالا است که مشتری میکوشد قیمت آنرا با رضای طرفین بکاهد چنانکه فروشنده کالا را با ذکر قیمت عرضه میدارد و آن وقت خریدار چندین بار بها را کم میکند و اندک اندک آنرا پائین می آورد تا خریدار و فروشنده بر قیمت تراضی حاصل کنند. رجوع به غیاث و اقرب الموارد شود.

سرانجام بکلی محو میگردد و آثار آنهم از میان میرود و جوینده آن بر دولت غلبه می‌یابد، و خدا تقدیر کننده امور است، پروردگاری جز او نیست[1].

فصل چهل و چهارم

در اینکه چگونه در دولتها میان مردم و سلطان پرده‌هایی حایل میشود و اینکه چگونه این پرده‌ها در مرحله فرسودگی و پیری دولت فزونی می‌یابد

باید دانست که دولت در آغاز فرمانروایی از تمایلات و هوی و هوسهای کشورداری دور است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، زیرا ناچار باید متکی بعصبیتی باشد که بنیروی آن کار وی کمال پذیرد و بر حریفان خود چیره شود و شعار عصبیت خوی بادیه‌نشینی است. پس اگر دولت به دین اتکا کند آن وقت از هوی و هوسهای کشورداری دور خواهد بود و اگر تنها از راه استیلا و غلبه به ارجمندی رسد آن وقت هم خوی بادیه‌نشینی که بسبب آن غلبه یافته است فرمانروایان دولت را از اینگونه هوسها و شیوه‌ها بازخواهد داشت.

پس اگر دولت در آغاز فرمانروایی خوی بادیه‌نشینی داشته باشد خدایگان آن بر صفات فروتنی بادیه‌نشینی و نزدیکی جستن با مردم خواهد بود و به آسانی کسانی را که بدیدار او می آیند خواهد پذیرفت [و هیچگونه تشریفاتی درین باره قائل نخواهد شد] ولی همینکه استیلا و ارجمندی او رسوخ یابد و به روش فرمانروایی خودکامگی و یگانه سالاری گراید و از مردم بسبب خودکامگی بی‌نیاز شود، برای گفتگو کردن با درگاه‌نشینان خود درباره شئون مخصوص سلطنتی بعلت رفت و آمد بسیار دوستان و ملاقات کنندگان درصدد آن برمی‌آید که تا حد امکان از عامه دوری جوید و در بارگاه خود کسی برمی‌گزیند که امر بار دادن دیگران بوسیله او باشد تا کسانی را بپذیرد که ناچار باشد با آنان دیدار کند از قبیل دوستان و کارکنان دولتش و از این رو حاجبی برمیگزیند که میان او و مردم در تماس باشد و او را در درگاه خود برای این وظیفه نگاه می‌دارد.

آنگاه هنگامی که پادشاهی بمرحله عظمت میرسد و شیوه‌ها و هوی و هوسهای این دوران متداول میشود خوی خدایگان دولت تغییر می‌پذیرد و بخوی پادشاهان می‌گراید که خویی شگفت و مخصوص بخود آنهاست.

و کسیکه مباشر کارهای اوست باید بدان خویهای شگفت آشنا باشد و در رفتار خود مدارا پیش گیرد و واجبات حالات مختلف وی را در نظر داشته باشد و چه بسا که برخی از مباشران پادشاهان از این خوی

---

[1]- در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا داناتر است» و صورت متن از «ینی» و (پ) است.

غفلت میورزند و رفتاری از آنان سر میزند که مایه ناخشنودی پادشاه میشود آن وقت مورد خشم و انتقـام او واقع میشوند. اینست که اینگونه آداب و شیوه‌ها را تنها خواص اولیا و خدمتگزاران ایشان میدانند و به همین سبب کسانی را که از خواص درباری نبودند در هر وقت اجازه نمیدادند با پادشاه دیدار کنند بدین منظور که خویش و مردم را از خشم پادشاه حفظ کنند و نگذارند کسی در معرض کیفر وی واقع شود. از این رو حجاب با پرده دیگری هم علاوه بر پرده نخستین میان پادشاه و مردم ایجاد کردند و این حجاب خصوصـی‌تـر از آن نخستین بود چه در این هنگام فقط خواص هواخواهان و خدمتگزاران بار می‌یافتنـد و دیگـران از بـار یـافتن ممنوع میشدند. این حجاب تنها بروی بزرگان و اولیای دولت بـاز میشـد و بـدیگران اجـازه دیـدار نمیدادنـد [پس][1] حجاب نخستین چنانکه یاد کردیم در آغاز دولت متداول میشود همانطوری که در روزگـار معاویـه و عبدالملک و خلفای امویان معمول گردید و متصدی این وظیفه را در درگاه آنان «حاجب» مینامیدند بر وفق اشتقاق صحیح کلمه. آنگاه همینکه دوران خلافت عباسیان فرارسـید و دولـت بـدان مرحلـه نـاز و نعمـت و ارجمندی که معروفست نایل آمد و خوی پادشاهی بدانچه سزاوار بود تکمیل یافت از این رو این وضع موجب شد که حجاب دوم هم متداول شود و نام حاجب جنبه خصوصی‌تری پیدا کرد و در بارگاه خلفا دو خانه برای زیارت کنندگان خلیفه تشکیل یافت: درگاهی برای خاصـه و درگـاهی بـرای عامـه، چنانکـه در تـاریخ آنـان مسطور است.

آنگاه حجاب سومی که مخصوص‌تر از دو حجاب یاد کرده بود نیز معمول گردید و آن هنگامی بود کـه یکی از رجال درگاه خدایگان دولت میکوشید سلطان را محجور کنـد و بخودکـامگی گرایـد، چنانکـه وقتـی کارکنان دولت و خواص پادشاه بخواهند یکی از فرزندان پادشاه را بجانشینی (سلطان متوفی) برگمارند و بـر آن باشند که فرزندان جانشین پادشاهان را محجور کنند و خویشتن را بخودکامگی رسانند نخسـتین کـاری که آن فرمانروای خودکامه انجام میدهد اینست که خواص و محارم و هواخواهان پدر آن فرزند را از ملاقـات با او باز میدارد و به او چنین تلقین میکند که دیدار آنان با وی سبب پاره شدن پرده هیبت سلطان میشود و مخالف قانون ادب میباشد. ولی مقصود آن خودکامه اینست که از این راه سلطان را از دیدار دیگران بازدارد و رابطه او را با هر کس قطع کند تا بتواند او را تنها بخوی خود عادت دهد چنانکه دیگری را بجای او برنگزیند و او در این مدت استیلا و فرمانروایی مستبدانه خود را اسـتوار سـازد، بنـابراین چنـین حجـابی از موجبـات فرمانروایی اوست.

و این حجاب بیشتر جز در اواخر فرمـانروایی دولـت روی نمیدهـد، چنانکـه در فصـل محجـور کـردن سلطان یاد کردیم، و دلیل بر مرحله فرسودگی و پیری دولت و پایان یافتن نیروی آنست و خدایگانان دولتها از آن بیمناک میباشند زیرا زمامـداران دولـت‌هـا بطبـع هنگـام فرسـودگی و پیـری دولـت کـه جانشـینان پادشاهانشان شیوه خودکامگی را از دست میدهنـد در ایـن راه میکوشـند، زیـرا دلبسـتگی بخودکـامگی در

۱- از «ینی».

فرمانروایی در نهاد انسان سرشته شده است، بویژه که کسی نامزد چنین مقامی باشد و موجبـات و مقـدمات آن بدست آید، و خدا بر کار خود غالب است[1].

فصل چهل و پنجم

در تجزیه یافتن یک دولت به دو دولت

باید دانست که نخستین آثاری که از فرسودگی و پیری دولت پدید می آید تقسـیم و تجزیـه آنسـت، زیرا پادشاهی هنگامی که بمرحله عظمت و وسعت میرسد و به آخرین سرحد ناز و نعمت و عادات و کیفیات تجمل خواهی نایل می آید و خدایگان آن بخودکامگی و یگانه سالاری میگرایـد آن وقـت از مشـارکت دادن دیگران در امر فرمانروایی خود سرباز میزند و تا حد امکان به ریشه کن ساختن موجبات آن همـت میگمـارد چنانکه به هر یک از خویشاوندان خود شک برد که او نامزد منصب پادشاهی است وی را از میان برمیـدارد و چه بسا که شرکت جویندگان وی در این باره خود بد گمان می‌شوند (و از بیم) بسـوی نـواحی دور و مرزهـا رهسپار می‌گردند و کسانیکه مانند آنان مورد بدگمانی و در معرض خطر میباشـند در گردشـان فـراهم مـی آیند و در این هنگام دایره مرزهای دولت رفته رفته تنگ‌تر میشود و نفوذ دولت مرکزی از نواحی دور رخـت بر می‌بندد. از این رو اینگونه کسان (که بمرزها و نـواحی دور میرونـد) بسـبب قرابـت در آن ناحیـه درفـش استقلال‌طلبی و خودکامگی را به اهتزاز در می آورند و بعلت تنگ شدن و محدودیت دایره مرزهای دولت کار اینگونه استقلال طلبان بالا میگیرد تا آنکه دولت تجزیه میشود یا در معرض آن قرار میگیرد.

و در این باره میتوان دولت اسلامی عربی را مورد بررسی قرار داد، چه هنگامی که فرمانروایی آن دولت مستقر و متمرکز بود و دایره مرزهای آن پیوسته رو بتوسعه میرفت و عصـبیت خانـدان عبـدمناف تجزیـه و تفکیک نشده بود و بر دیگر قبایل مضر غلبه و چیرگی داشت در تمام جریان فرمانروایی دولـت مزبـور هـیچ رگ ستیزی بجنبش نیامد (کوچکتر ستیز و اختلافی روی نداد) بجز جنبش‌های بعضی از خوارج کـه در راه بدعت خود جان سپاری میکردند و جنبش آنان بمنظور تشکیل سلطنت یا ریاستی نبود و کار آنان پیشرفت نمی‌کرد زیرا با عصبیت نیرومندی روبرو بودند.

سپس همینکه فرمانروایی امویان بسر آمد و عباسیان در فرمانروایی استقلال یافتند، و آن هنگامی بود که دولت عربی بمنتها درجه غلبه و استیلا و توانگری و ناز و نعمت رسیده بود و همین مرحله از کاستن نفوذ او در مرزها و نواحی دور حکایت میکرد، در چنین شرایطی عبدالرحمن الداخل، بـه انـدلس یکـی از نـواحی دوردست دولت اسلامی رهسپار شد و در آن سرزمین سلطنتی بنیان نهاد و آنرا از دولت عباسیان جدا کرد و دولت بزرگ اسلامی بدو دولت تجزیه شد. آنگاه ادریس به مغرب شتافت و در آنجا قیام کرد و بربرهای اوربه

۱- وَاللهُ غالِبٌ عَلی أمْرِهِ ۱۲: ۲۱.. این آیه در چاپهای مصر و بیروت حذف شده است. از «ینی» و (پ) نقل شد.

و مغیله و زناته دعوت او و پسرش را، که پس از وی شیوه پدر را دنبال میکرد، پذیرفتند و بیاری آن دودمان برخاستند و سرانجام بر ناحیه دو مغرب[۱] استیلا یافت. سپس همچنان از نفوذ آن دولت در نواحی مرزی کاسته میشد چنانکه اغلبیان در باز ایستادن از ایشان مردد و نگران گشتند[۲] و آنگاه شیعه قیام کرد و قبایل کتامه و صنهاجه به پشتیبانی آنان برخاستند و بر افریقیه و مغرب و سپس بر مصر و شام و حجاز استیلا یافتند و همچنین ادریسیان را مغلوب ساختند و دولت را بدو دولت دیگر تجزیه کردند و درین هنگام دولت عربی به سه دولت تقسیم شد: یکی دولت عباسی در مرکز عرب که اساس و ماده اسلام را تشکیل میداد، دیگر دولت بنی امیه تازه در اندلس و آنها در آنجا فرمانروایی و خلافت پیشین خود را که در مشرق داشتند بدست آوردند، سوم دولت عبیدیان (فاطمیان) در افریقیه و مصر و شام و حجاز.

و این دولتها همچنان پایدار بودند تا آنکه نزدیک به یک زمان، یا همه با هم، منقرض شدند[۳].

همچنین دولت بنی عباس بچندین دولت دیگر تجزیه شد چنانکه [در جزیره و موصل خاندان حمدان و پس از آنان بنی عقیل و در مصر و شام بنی طولون و پس از آنان بنی طغج فرمانروایی یافتند و][۴] در نواحی دور دست ما وراءالنهر و خراسان سامانیان[۵].

و در دیلم و طبرستان علویه حکومت میکردند و این وضع بدان منجر شد که دیلمیان بر فارس و دو عراق «عراقین» و بغداد و خلفا استیلا یافتند. آنگاه نوبت سلجوقیان فرا رسید و همه این نواحی را متصرف شدند و سپس دولت ایشان پس از رسیدن به مرحله عظمت تجزیه شد چنانکه در تاریخ ایشان معروفست.

همچنین چگونگی تجزیه شدن دولتها را میتوان در دولت صنهاجه مغرب و افریقیه در نظر گرفت که چون در روزگار بادیس بن منصور دولت او بنهایت مرحله عظمت رسید عمویش حماد بر وی خروج کرد و ممالک مغرب را که میان کوه اوراس[۶] تا تلمسان و ملویه[۷] واقع بودند تجزیه کرد و بخود اختصاص داد.

و او شهر قلعه[۸] را بالای کوه کتامه[۹] که در مقابل[۱۰] مسیله واقع است بنیان نهاد و آنرا اقامت گاه خود قرار داد و بر اشیر[۱۱] واقع در کوه تیطری[۱] که مرکز آن دودمان بود استیلا یافت و کشور تازه دیگری از کشور

۱- مقصود از «دو مغرب» قسمتهایی هستند که ممالک الجزیره غربی و مراکش را تشکیل میدهند.

۲- فاضطرت بجای: فاضطرب، در (ا) غلط است.

۳- در صورتی که عباسیان بسال ۶۵۶ و امویان اندلس در سال ۴۲۲ و فاطمیان در سال ۵۶۷ هجری سقوط کردند (دسلان).

۴- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۵- نسخه (ک): ساسانیان (!).

6 -Auras.

7 -Molouia.

۸- قلعه بنی حماد تقریباً در هفت فرسخی شمال شرقی المسیلة واقع بوده است (یادداشتهای دسلان، ج ۲ ص ۱۱۸).

۹- دسلان کلمه کتامة را به «کیانة» تصحیح کرده است (همان صفحه).

۱۰- دسلان جمله را چنین ترجمه کرده است: کوه کیانة که بر مسیلة مشرف است. کلمه جبال در (ب) بجای: حیال غلط است.

11 -Achir.

←

خاندان بادیس جدا کرد و برای خاندان بادیس قیروان و نواحی اطراف آن باقی مانـد و ایـن وضـع همچنـان ادامه داشت تا آنکه حکومت هر دو دودمان منقرض شد.

همچنین هنگامی که از نفوذ دودمان موحدان کاسته شد خاندان ابوحفص در افریقیه دست به انقـلاب زدند و در آن ناحیه استقلال یافتند و برای جانشینان خود در اطراف آن سـرزمین کشـوری تشـکیل دادنـد. سپس هنگامی که دولت آنان بمرحله عظمت و نهایت فرمانروایی رسید یکی از اعقاب ایشان ابوزکریا یحیـی بن سلطان ابواسحق ابراهیم چهارمین خلیفه آن دودمان در ممالک غربی قیام کرد و کشور تازه‌ای در بجایه و قسطنطنیه و سایر نواحی آن شهرها تشکیل داد که فرزندانش پس از وی در آن کشور فرمانروایی داشـتند و بدینسان یک دولت را بدو دولت تقسیم کردند. آنگاه جانشینان ابوزکریا بر تـونس پایتخـت کشـور حفصـیان استیلا یافتند و بعدها این کشور میان اعقاب آنان تقسیم شد و باز بار دیگر بر همه نـواحی اسـتیلا یافتنـد و گاهی این تجزیه به بیش از دو یا سه دولت منتهی میشد و فرمانروایان کشورهای مزبـور برخـی از اوقـات از شاهزادگان وابسته به آن دودمان هم نبودند چنانکه همین وضع در دوره ملوک طوایف انـدلس و پادشـاهان غیر عرب مشرق و کشور صنهاجه در افریقیه نیز روی داده بود چنانکه در اواخر دولت صنهاجه در هر یک از قلاع افریقیه شخصی قیام کرده بود و بـه اسـتقلال فرمـانروایی میکـرد، و مـا در آینـده بشـرح آن خـواهیم پرداخت[۲].

و همچنین وضع جرید و زاب در افریقیه کمی پیش از این عصر بـر همـین منـوال بـود، چنانکـه ایـن قسمت را نیز یاد خواهیم کرد.

چنین است سرنوشت هر دولتی که ناچار در آن عوارض فرسودگی و فرتـوتی بعلـت تجمـل خـواهی و فرورفتن در ناز و نعمت و برافتادن نفوذ و تسلط آنان روی میدهد و آن وقت شاهزادگان دودمـان ایشـان یـا دیگر رجال دولت آنان که بر امور مسلط میباشند بتجزیه کشور دست میبازند و در کشـور ایشـان دولتهـای گوناگونی تشکیل می‌یابد، و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آن هستند[۳].

فصل چهل و ششم

در اینکه اگر فرتوتی و فرسودگی (بحران و انحطاط) بدولتی راه یابد به هیچ رو برطرف نمیشود

1 -Titeri.

۲- در چاپ (ب) کما تقدم ذکره غلط است.

۳- اشاره به: إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ من عَلَيْها ۱۹: ۴۰.

در فصول پیش عوارضی را که حکایت از فرسودگی و فرتوتی (بحران و انحطاط) دولت میکنند و هم موجبات آنها را یک بیک یاد کردیم و بثبوت رسانیدیم که این عوارض به طبیعت و خواه ناخواه برای دولت روی میدهد و همه آنها از امور طبیعی هر دولتی است.

و بنابراین هرگاه کیفیت فرتوتی در دولت طبیعی باشد روی دادن آن هم مانند پدید آمدن همه امور طبیعی خواهد بود چنانکه بمزاج حیوانی پیری راه می‌یابد و این عارضه از بیماریهای مزمن درمان ناپذیر است که نمیتوان آنرا برطرف کرد زیرا امور طبیعی تغییر ناپذیرند. و گاهی بسیاری از فرمانروایان دولتها که در کار سیاست کشورداری بیدار و هوشمندند بدین عارضه توجه میکنند و می‌بینند عوارض و موجبات فرسودگی و پیری بدولت آنان راه یافته است و گمان میکنند ممکنست این عوارض را برطرف کرد و بر آن میشوند که وضع دولت را جبران و مزاج آنرا ازین فرتوتی اصلاح کنند و می‌پندارند که این عارضه بسبب کوتاهی یا غفلت کسانی بوده است که پیش از آنان فرمانروایی میکرده‌اند در صورتی که حقیقت امر چنین نیست زیرا پدید آمدن عوارض مزبور در دولتها از امور طبیعی است و آنچه مانع جبران و اصلاح عوارض مزبور میشود عادات است و عادات بمنزله طبیعت دیگری میباشند، زیرا کسیکه در مثل پدر و بزرگان خاندان خود را ببیند که جامه حریر و دیبا می‌پوشند و سلاحها و مرکوبهای خود را به زر می‌آرایند و در مجالس و هنگام نماز از مردم نهان میشوند [و پرده‌ای میان خود و دیگران ایجاد میکنند] چنین کسی نمیتواند با سلف خود در این عادات بمخالفت برخیزد و در پوشیدن جامه و دیگر رسوم شیوه خشنی پیش گیرد و با مردم در آمیزد.

چه اگر بخواهد بچنین روشی دست یازد عادات مانع او خواهند شد و مرتکب چنین روشی را دیگران مورد تقبیح و سرزنش قرار خواهند داد و اگر بر فرض یکباره برخلاف عادات رفتار کند او را به دیوانگی و مالیخولیا متهم خواهند کرد و فرجام آن سلطنت وی را مورد تهدید قرار خواهد داد. و ببین اگر تأیید الهی و کمک و یاری آسمانی نمی‌بود پیامبران در نپذیرفتن عادات و مخالفت با آنها به چه سرنوشتی گرفتار میشدند و چه بسا دیده میشود که عصبیت یک دودمان از میان میرود و آن وقت عظمت و شکوه پادشاهی در نفوس مردم جانشین آن میشود و اگر این عظمت و شکوه هم با ضعف عصبیت زایل شود، آن وقت رعایا بعلت از میان رفتن اوهام عظمت و شکوه گستاخانه با دولت به ستیز برمیخیزند. از این رو در چنین شرایطی تا حد امکان دولت خود را در پناه آن شکوه و عظمت حفظ میکند تا امر پادشاهی به پایان آید.

و چه بسا که در پایان دوره فرمانروایی دولت نیرویی پدید می‌آید که خیال میکنند پیری و فرتوتی از دولت مرتفع شده است و فتیله شمع آن نیرو آخرین جلوه هنگام توانایی را نشان میدهد چنانکه گویی یک شمع برافروخته از قدرت و توانایی میدرخشد در صورتی که شعله‌های مزبور آخرین تابشهای آن قدرت است زیرا شمع نزدیک خاموش شدن چشمکهایی میزند که مردم می‌پندارند برافروختگی آن جاوید است در

صورتی که آن پرتوها و چشمکها نشانه خاموشی آنست، و از راز و حکمت خدای تعالی در آنچه بدان حکمت در عالم وجود مقدر کرده است غافل مباش، و برای هر اجلی نوشته‌ایست[۱].

فصل چهل و هفتم

در اینکه چگونه به دولت خلل راه می‌یابد

باید دانست که بنیان کشور بر دو پایه استوار است که ناچار باید آن دو پایه در کشور وجود داشته باشد: نخست شوکت و عصبیت که از آنها به سپاه تعبیر میکنند، و دوم مال (پول) که نگهدارنده سپاهیان است و پادشاه همه کیفیات و نیازمندیها و وسایل کشورداری را بدان فراهم میکند، و هرگاه خللی به دولت راه یابد از این دو اساس است. و ما نخست چگونگی خلل یافتن به سپاه و عصبیت را یاد میکنیم و سپس بشرح آسیب رسیدن به ثروت و خراج دولت میپردازیم.

و باید دانست که، چنانکه یاد کردیم، پایه گذاری و بنیان نهادن دولت تنها از راه عصبیت روی میدهد و ناچار باید عصبیت بزرگی وجود داشته باشد که دیگر جمعیتها و عصبیتها را در پیرامون خود گرد آورد و همه آنها از آن عصبیت بزرگ پیروی کنند و چنین عصبیتی از آن خدایگان دولت و ویژه اوست که طایفه و ایل و تبار وی باشد.

و به همین سبب هنگامی که [بر حسب طبیعت کشورداری][۲]، دولت بمرحله عظمت و توانگری و تجمل خواهی میرسد و خداوندان عصبیت را ریشه‌کن میسازد نخستین بار خویشاوندان و عشیره و تبار خود را که در مفاخر پادشاهی با او شرکت میجویند تار و مار میکند و آنها را با خودکامگی و خشونتی بیش از دیگر کسان[۳] از میان برمیدارد و بخصوص که آنها بعلت مکانتی که دارند از دیگران توانگرتر و بیشتر در ناز و نعمتند و از همه مزایای پادشاهی و ارجمندی و غلبه بهره‌مند میشوند. از این رو درین شرایط دو دشمن مخرب بر آنان مسلط میگردد که عبارتند از تجمل و قهر و تسلط و سپس این قهر و تسلط سرانجام بقتل آنها منجر میشود چه از بیماری دلهای[۴] آنها هنگام رسوخ یافتن پادشاهی حالتی بخدایگان کشور دست میدهد که غیرت و رشکش نسبت به آنان به بیم و هراس تبدیل می‌یابد و می‌اندیشد مبادا بپادشاهی او گزند برسانند از این رو درصدد هلاک و کشتن آنان بر می آید و آنان را به کشتار و اهانت و سلب نعمت و توانگری که بسیاری از آنها بدان خو گرفته‌اند گرفتار می‌سازد. و بالنتیجه عصبیت خدایگان دولت بسبب تباهی آنان تباه میشود و این همان عصبیت بزرگی است که دسته‌ها و گروه‌های دیگر را در گرداگرد آن متحد و یک دل

۱- لِکُلِّ أجَلٍ کِتابٌ ۱۳: ۳۸.

۲- از «ینی».

۳- «سوادهم» بجای «سواهم» در (ا) غلط است در «ینی» «سواهم».

۴- اشاره به: فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللهُ مَرَضاً ۲: ۱۰. و چندین آیه دیگر در سوره‌های مختلف قرآن کریم.

کرده بود و آنان را به پیروی از آن وا می‌داشت که بدینسان اساس آنرا مضمحل میکند و بنیان آنرا سست و متزلزل میسازد و بجای آنها نقطه اتکای نوینی از خواص و موالی و برگزیدگان نمک‌پرورده بدست می آورد و از آنها عصبیت و نیروی جدیدی تشکیل میدهد، ولی این عصبیت نوین به اندازه عصبیت نخستین نیرومند نیست زیرا فاقد پیوندهای خویشی و همبستگی خانوادگی است و ما در فصول گذشته یاد کردیم که اهمیت عصبیت و نیرومندی آن تنها بسبب خویشاوندی و همبستگی خانوادگی است چه خدا این نیرو را در آن قرار داده است از این رو خدایگان دولت از تیره و تبار و یاران طبیعی که دارای حس غرور قومی هستند محروم میشود و این امر را خداوندان عصبیت‌های دیگر درک میکنند و بطور طبیعی با او و خواص درگاهش گستاخی میکنند و بستیز برمیخیزند و در نتیجه خدایگان دولت آنان را نابود میکند و یکی را پس از دیگری بقتل میرساند و در این باره هر کدام از خدایگانان دولت از نخستین تقلید می‌کند با آنکه مایه هلاکت به دسته‌های مزبور نیز نازل شده است و آن عبارت از تجمل و ناز و نعمت است که آنرا یادآور شدیم.

از این رو بعلت تجمل و کشتار نابودی و انقراض بر گروههای آن دودمان استیلا می‌یابد تا آنکه بکلی از صبغت «آیین» آن عصبیت خارج میشوند و غرور ملی و جوش و خروش آنرا از یاد میبرند و صاحبان عصبیت‌های مذکور بصورت لشکریان مزدوری در می‌آیند و بدین سبب تقلیل می‌یابند و در نتیجه لشکریانی که باید به مرزها و نواحی دور دست فرود آیند کاهش می‌پذیرد از این رو رعایا در مرزها نقض دعوت می‌کنند و شاهزادگان و دیگر عناصر ناراضی بدان نواحی رهسپار میشوند و با سرکشان همراهی میکنند چه امیدوار میشوند که در این هنگام بمنظور خویش میرسند و مردمان نواحی دور از مرکز و مرزها آنان را پشتیبانی خواهند کرد و از سوی دیگر یقین دارند که بعلت نقصان نیروی نگهبانی از تعرض لشکریان مصون خواهند بود و این وضع همچنان رفته رفته دامنه‌دار میشود و دایره مرزهای دولت تنگتر میگردد تا آنکه قیام کنندگان به نزدیکترین نقاط پایتخت میرسند و چه بسا که در اینگونه شرایط دولت به دو یا سه دولت دیگر برحسب قدرت و وسعت اساسی آن تجزیه میشود، چنانکه یاد کردیم، و کسانی عهده‌دار امور دولتهای نوین میشوند که به هیچ رو از عصبیت آن نواحی نیستند در حالیکه به اهل عصبیت آنجا و غلبه معهودشان اذعان می‌کنند.

و این حقیقت را میتوان از دولت عرب در روزگار اسلام پند گرفت که چگونه آن دولت در مرحله نخستین نفوذ و قدرت خود را تا اندلس و هند و چین توسعه داد و فرمان بنی امیه در همه قوم عرب بعلت عصبیت عبدمناف نافذ بود بحدیکه سلیمان بن عبدالملک از دمشق بقتل عبدالعزیز بن موسی بن نصیر در قرطبه[1] فرمان داد و فرمان او را رد نکردند و عبدالعزیز را کشتند. ولی پس از چندی عصبیت بنی امیه بسبب آنکه بمرحله تجمل و ناز و نعمت رسیده بودند متلاشی شد و آن دودمان منقرض گردید و بنی عباس بخلافت رسیدند و آنها هم به آزار بنی هاشم پرداختند و طالبیان را کشتند و آنها را متفرق ساختند و از این

1 -Cordoua.

رو عصبیت عبدمناف از هم گسیخت و عرب نسبت به آنان گستاخ شدند و فرمانروایان مرزها و نواحی دور، مانند خاندان اغلبیان و مردم اندلس و دیگران، داعیه استقلال‌طلبی در سر کردند و دولت ایشان تجزیه شد. آنگاه خاندان ادریس در مغرب قیام کردند و بربرها یکی به علت اعتراف به عصبیت آنان و دیگری بسبب مطمئن بودن از اینکه سپاهیان و نگهبانانی از دولت وجود ندارد که با آنان به نبرد برخیزند، دعوت ادریسیان را پذیرفتند و از آنان حمایت کردند. اینست که هرگاه داعیان و مبلغانی در پایان فرمانروایی یک دولت در مرزها و نواحی دوردست قیام کنند و دعوت آنان را در آن نواحی بپذیرند و بتشکیل دولتی نایل آیند از این راه دولت تجزیه میشود و چه بسا که این وضع هنگامی که نفوذ دولت مرکزی نقصان پذیرد همچنان فزونی می‌یابد تا آنکه به پایتخت هم میرسد و از آن پس خواص و همراهان دولت بعلت فرورفتن در وسایل تجمل و ناز و نعمت زبون میشوند و در نتیجه هلاک و مضمحل می‌گردند و سرتاسر دولت تجزیه شده رو به سستی و زبونی می‌نهد. و گاهی دولت مرکزی پس از مراحل مذکور دیر زمانی بجای میماند و از عصبیت خاصی بی‌نیاز میشود چه آیین فرمانبری در نهاد مردم قلمرو فرمانروایی آن جایگیر شده و بمرور زمان و سالیان دراز فرمانبری و تسلیم بمنزله خوی و عادت آنان گردیده است و بی‌آنکه هیچیک از نسلهای متأخر بیندیشند آغاز و منشأ این صبغت «آیین» تسلیم چه بوده و بکدام علت رسوخ یافته است از آن پیروی میکنند و هیچ اندیشه‌ای جز تسلیم در سر نمی‌پرورانند از این رو دولت بسبب این روش فرمانبری مردم از نیروی عصبیتها بی‌نیاز میگردد و کافی است که خدایگان دولت بسبب حصول بنیان گذاری دولت به سپاهیان مزدور و لشکریان حقوق بگیری اکتفا کند و آنچه در نفوس (مردم) بطور عموم بسبب تسلیم تأثیر گذاشته نیز بدین منظور کمک می‌کند چه همینکه کسی خیال نافرمانی یا سرکشی و طغیان و خروج در سر بپروراند بی درنگ توده مردم به انکار وی برمیخیزند و با وی مخالفت میکنند و قیام کننده نمیتواند بمنظور خود نایل آید هرچند با تمام قوا بکوشد.

و چه بسا که دولت در چنین شرایطی از گزند سرکشان و قیام کنندگان به علت استواری آیین تسلیم و انقیاد مردم نسبت بدان مصون‌تر و آسوده‌تر است و از این رو مردم همچنان هیچگونه ستیزی بدل راه نمیدهند و در ضمیر هیچکس کوچکترین انحرافی از فرمانبری خطور نمیکند و چنین وضعی دولت را از فتنه و آشوبی که بوسیله دسته‌ها و عشیره‌ها پدید می آید بخوبی محفوظ میدارد. آنگاه دولت بر همین شیوه مدتی پایدار میماند در حالیکه مانند حرارت غریزی در بدن کسی که فاقد مواد غذایی است خود بخود و از ذات خودش رو به ویرانی و سقوط میرود تا آنکه واژگون شدن آن بوقتی که خدا مقدر کرده منتهی میشود و برای هر اجلی نوشته‌ایست و هر دولتی را نهایت و پایانی است، و خدا شب و روز را اندازه میکند[1] و اوست خدای یگانه قهار[2]. و اما درباره خلل و گزندی که از راه ثروت و مال به دولت راه میابد باید دانست که دولت

۱- وَاللهُ یُقَدِّرُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰.

۲- الله الْواحِدُ الْقَهّارُ ۱۲: ۳۹.

چنانکه گذشت در آغاز تشکیل بوضع بادیه‌نشینی است و ازینرو نسبت برعایا خوی رفق و مدارا دارد و در مخارج طریق اقتصاد و میانه روی را برمیگزیند و نسبت به اموال مردم با پاکدامنی رفتار میکند و از دقت فراوان در امر خراج ستانی و مهارت و هوشمندی در گردآوری ثروت و رسیدگی دقیق بحساب کارگزاران و حکام دوری میجوید و در این هنگام موجبی برای اسراف و مخارج بیحد و حصر یافت نمیشود، از این رو دولت به گردآوری ثروت فراوان نیازی ندارد. ولی پس از چندی که دولت بمرحله عظمت و استیلا و توسعه‌طلبی میرسد بتجمل خواهی و ناز و نعمت میگراید و بدین سبب مخارج فزونی میابد و در نتیجه مخارج سلطان و کارکنان دولت بطور عموم روز افزون میشود بلکه این شیوه بشهرستانها هم سرایت میکند و موجب افزودن مستمریهای لشکریان و وسایل معاش کارگزاران و اعضای دولت میشود آنگاه همچنان عادات و رسوم تجمل خواهی فزونی می‌یابد و اسراف و ولخرجی بیش از پیش متداول میگردد چنانکه در میان رعایا نیز این آداب و شیوه ها رواج می‌یابد زیرا «مردم بر دین پادشاهانشان میباشند»[1] و بعادات و رسوم آنان میگروند و دولت و سلطان ناچار میشوند بر بهای کالاهای بازرگانان و پیشه‌وران در بازارها باج بگذارند تا مگر ازین راه امر خراج بهبود یابد، چه مشاهده میکنند که بر ثروت مردم شهرها و وسایل رفاه آنان افزوده شده است و دولت بدان ثروتها نهایت نیازمندی دارد تا آنها را در راه مخارج دستگاه سلطنت[2] و لشکریان بکار برد و باز عادات تجمل خواهی همچنان فزونی می‌یابد و میزان باجی که میگیرند نیز در برابر آنها وافی نمیباشد.

و دولت چون بمرحله عظمت رسیده و به رعایا و زیردستان خود تسلط کامل دارد از این رو از راه وضع باجهای جدید یا پیشه کردن بازرگانی یا در بعضی از احوال تجاوزی به شبهه یا غیرشبهه[3] (به اموال مردم)، بر میزان ثروت خود می‌افزاید و در این مرحله بعلت راه یافتن زبونی و فرسودگی و فرتوتی (انحطاط) به عصبیت و قدرت دولت سپاهیان نسبت به دولت گستاخ میشوند و بیم آن میرود که سرکشی آغاز کنند، از این رو دولت گستاخی آنان را بوسیله افزودن بر مستمریها و وسایل معاش آنان تسکین می‌بخشد و در میان آنان مبالغ بزرگی خرج میکند و هیچ راهی جز این ندارد. و نیز در این مرحله کارگزاران و خراجستانان دولت بسیار توانگر میباشند و آن بسبب فزونی مالیات و قرارگرفتن آن در اختیار ایشان و بعلت وسعت یافتن جاه آنان از این راه است، اینست که تهمتهای بسیاری متوجه آنان میشود مانند اینکه آنها مال خراج گرد می‌آورند و از خرج آن استنکاف می‌ورزند و بازار سخن‌چینی و سعایت در میان خود آنان بعلت حسادت و همچشمی و کینه‌توزی بشدت رواج می‌یابد و در نتیجه عموم گرفتار سرنوشتهای نکبت بار میشوند و اموال آنان مصادره میگردد تا آنکه یکایک آنان بدین سیه روزگاری گرفتار میشوند و ثروت آنان از میان میرود و به بینوایی و پریشان حالی دچار میشوند و عظمت و زیبایی و شکوهی که دولت را بدیشان بود از میان می‌رود و

۱- الناس علی دین ملوکهم.

۲- ترجمه کلمه سلطان است که در اینجا و در برخی از موارد دیگر بمعنی سلطه و تسلط است نه «پادشاه».

۳- «او نقد» در چاپ (ا) غلط و صحیح برحسب «ینی» او تعد است.

چون نعمت و ثروت آنان ریشه‌کن شد آن وقت دولت به توانگران و رعایای دیگر تجاوز میکند و هم در این مرحله ضعف و زبونی بنیروی لشکری و شوکت دولت نیز راه می‌یابد و دیگر نمیتواند قدرت و نفوذ خود را بنیروی لشکری در میان مردم مستقر سازد از این رو خدایگان دولت سیاست دیگری پیش میگیرد و آن ممانعت از پیش آمدهای بد بوسیله بذل و بخشش اموال است. و مشاهده میکند که این شیوه از شمشیر و قدرت لشکری سودمندتر است زیرا در این مرحله سود شمشیر اندک است ولی از سوی دیگر نیاز او برای پیش بردن این سیاست باز هم بثروت بیشتری علاوه بر مخارج روز افزون دولت و مستمریهای سپاهیان فزونتر میشود و راهی به یافتن آن نمی‌یابد و رفته رفته فرتوتی (انحطاط و بحران) بیش از پیش بدان راه می‌یابد و مردم نواحی دور دست و مرزها گستاخانه سرکشی آغاز میکنند و بدینسان قدرت و شوکت دولتها در این مراحل و اطوار رفته رفته از هم میگسلد تا سرانجام به انقراض و نابودی آنها منتهی می‌گردد، و در معرض استیلای کسانی واقع میشوند که جوینده سروری و پادشاهی می‌باشند و اگر از اتفاق قیام کننده‌ای از اینگونه کسان آهنگ سرکشی کند قدرت و سلطنت را از چنگ زمامداران چنین دولتی میرباید وگرنه همچنان باقی میماند در حالیکه از داخل خود متلاشی و مضمحل میگردد مانند فتیله چراغی که روغن آن تمام شود و بخاموشی گراید.

و خدا دارنده امور و مدبر همه آفریده‌ها است جز او خدایی نیست.

فصل[۱]

در اینکه چگونه دایره مرزهای یک دولت از آغاز تشکیل تا پایان دوران جهانگشایی آن توسعه می‌یابد و سپس مرحله بمرحله مرز و بوم آن رو به نقصان میرود و کوچک میشود تا سرانجام به انقراض و اضمحلال منتهی میگردد

در فصل خلافت و پادشاهی که بخش سوم این مقدمه بشمار میرود یاد آور شدیم که هر دولتی میتواند بهره معینی از سرزمین و مرز و بوم داشته و ممکن نیست بر آن حدود کشورها و شهرهای دیگری بیفزاید. و علت آنرا باید در این حقیقت جست که دولت خدمتگزاران و افراد قبیله خود را بر شهرها و نواحی دور و نزدیک کشور تقسیم میکند تا آنها را نگهبانی کنند و هنگامی که همه آنان را بنواحی گوناگون گسیل دارد، دیگر کسی باقی نمی‌ماند و آخرین نواحی پیرامون کشور وی مرزهای او خواهد بود که مانند کمربند از تمام اطراف دولت او را احاطه میکند.

۱- این فصل در چاپ مصر و بیروت و «ینی» نیست و تنها در چاپ پاریس دیده میشود، از این رو فصل مزبور از ص ۱۱۴ تا ص ۱۱۷ آن نسخه ترجمه شد.

سرحدها و نهایت مرز و بوم یک دولت گاهی عبارت از همان دایره‌ایست که نخستین دولت پایه‌گذار بدست آورده است و گاهی هم اگر شماره خدمتگزاران و افراد قبیله دولتی از دولت پیش از آن فزونتر باشد ممکنست پهناورتر شود و همه این مراحل جهانگشایی و وسعت بخشیدن مرز و بوم هنگامی میسر میشود که اعضای دولت هنوز عادات و رسوم بادیه‌نشینی را از دست نداده و بر همان خشونت و سرسختی و دلاوری باقی هستند وگرنه هنگامی که ارجمندی و غلبه‌جویی دولت به اوج عظمت برسد و در نتیجه فزونی مالیاتها وسایل معاش و ارزاق بحد وفور در دسترس آنان قرار گیرد و در دریای تجمل و ناز و نعمت فرو روند و به عادات شهرنشینی خو گیرند و نسلهای آنان بر این شیوه پرورش یابند، آن وقت نگهبانان و لشکریان نرمخو بار می آیند و حاشیه‌نشینان دولت نازپرورده میشوند و بسبب این روش تربیت روح ترس و تنبلی بر آنان چیره میشود و نیز به علت ممارست در خویهای پیمان شکنی و گرویدن از حق بباطل که خصوصیات شهرنشینان است صفات سرسختی و دلاوری و مردانگی را از دست میدهند، بویژه که خشونت بادیه‌نشینی از آنان زایل میگردد و برای رسیدن به ارجمندی و جاه و جلال درصدد بدست آوردن پایگاه ریاست بر می آیند و با یکدیگر به تجاوز و کشمکش میپردازند و این وضع بدان منتهی میشود که یکدیگر را بقتل میرسانند و سلطان خواهی نخواهی آنان را از این گونه کشمکشها باز میدارد و مهار میکند چه بزرگان و رئیسان دولت بقتل میرسند و کشور امیران و رجال خود را از دست میدهد و بر شماره زیردستان و پیروان افزوده میشود. پیداست که چنین روشی شکوه و شوکت دولت را درهم میشکند و از نفوذ و قدرت آن میکاهد و نخستین رخنه و خرابی که بدولت راه می‌یابد از ناحیه سپاهیان و لشکریان است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم.

و از این رو که میخواهند به مراحل ارجمندی و شکوه و جلال نایل آیند در مخارج زندگی مسابقه‌وار راه اسراف و تبذیر را پیش میگیرند و بیش از حد همچشمی و رقابت در وسایل تجملی و اشرافیت را دنبال میکنند و در کلیه امور زندگی از قبیل خوراک و پوشاک و برافراشتن کاخهای بلند و سلاحهای زیبا و نیکو و فراهم آوردن اسبهای گوناگون در سرطویله‌ها از حد عادی و لزوم درمیگذرند و در چنین شرایطی عواید دولت نسبت به مخارج آن تقلیل می‌پذیرد و دومین خرابی و رخنه به دولت راه می‌یابد که عبارت از بدی وضع مالی و امور خراجهاست و در نتیجه این دو لطمه و آسیب (تباهی سپاهیان و بدی وضع مالی) ضعف و زبونی در دستگاه دولت پدید می آید و آنگاه چه بسا که سران دولت در نواحی دیگر به معارضه و رقابت برمی‌خیزند و کار بکشمکش و پیکار منجر میگردد، ولی دولت از سرکوب کردن آنان عاجز میشود و نمیتواند با گردنکشان داخلی و همسایه مقاومت کند و در نتیجه بسیاری از نواحی از تصرف دولت بیرون میرود. و گاهی هم مردمان نواحی دور و ساکنان مرزها همینکه زبونی و ضعف دولت را احساس میکنند سرکشی آغاز میکنند و مدعی استقلال‌طلبی میشوند و بر نواحی و شهرهایی که در تصرف خویش دارند به استقلال تسلط می‌یابند و خدایگان دولت از رام کردن آنان عاجز میشود و در نتیجه دایره مرزهای دولت نسبت به وسعتی که در آغاز تشکیل بدان نایل آمده است محدود و تنگتر میشود و توجه به نگاهداری سرحد کوچکتری

معطوف می‌شود تا آنکه در این راه فرمانروایی هم همان اوضاع و احوالی پدید می آید که در قلمرو نخستین روی داده بود، یعنی باز هم ناتوانی و سستی و زبونی به خدمتگزاران و اعضای دولت راه مییابد و وضع مالی و امور خراج نقصان می‌پذیرد. چنانکه زمامداران دولت ناچار میشوند قوانینی را که سیاست دولت بر آنها مبتنی بوده است تغییر دهند و در امور لشکری و مالی و والیان و حکام تجدید نظر کنند تا مگر از راه برابر کردن دخل و خرج و تناسب عایدات با هزینه‌های لشکری و حکام و فرمانروایان و توزیع مالیاتها بر ارزاق و سنجیدن آنها با دیگر اوضاع و احوال دولت در نخستین مراحل تشکیل، بهبود در جریان امور حاصل آید، لیکن با همه اینها مفاسد و خرابی از هر سوی دولت را تهدید میکند.

و بار دیگر در این مرحله و شکل دولت نیز همان وضعی که در مرحله پیش پدید آمده بود روی میدهد و خدایگان دولت همان تدابیری را که برای اصلاح آن اندیشیده بودند در نظر میگیرد و دومین مرحله بحرانی را نیز با همان مقیاس نخستین میسنجد و درصدد بر می آید رخنه‌ها و مفاسدی را که در هر مرحله و شکل دولت و از هر سوی بدان روی می آورد با همان روش دفع کند تا آنکه آخرین دایره مرزها و حدود آن باز هم کوچکتر از مرحله گذشته میشود و همان پیش آمدها در کشور روی میدهد و هر یک ازین کسانیکه قوانین مرحله سابق را تغییر میدهند چنان رفتار میکنند که گویی دولت دیگری تشکیل میدهند و کشور نوینی بوجود می‌آورند تا آنکه سرانجام دولت منقرض میشود و ملتهای مجاور بکشور آن دست درازی میکنند و بر آن تسلط می‌یابند و دولت دیگری تشکیل میدهند و سرنوشت و تقدیر ایزدی روی میدهد.

و باید این حقیقت را در وضع دولت اسلامی در نظر گرفت که چگونه دایره مرزهای آن از راه فتوحات و جهانگشاییها و غلبه بر ملتهای گوناگون توسعه یافت آنگاه بسبب نایل آمدن به نعمتها و ارزاق فراوان نیروی نگهبانی و لشکری آنان فزونی یافت تا آنکه فرمانروایی امویان منقرض گردید و خاندان عباسیان بفرمانروایی رسیدند.

سپس ناز و نعمت و تجمل رو بفزونی رفت و بمرحله حضارت و شهرنشینی رسیدند و خرابی و فساد بحکومت آنان راه یافت و در نتیجه تشکیل دولت امویان مروانی و علویان در اندلس و مغرب دایره مرزهای آن دولت از دو ناحیه مزبور تنگ شد و آن دو مرز را از کشور اسلامی عباسیان تجزیه کردند و این وضع همچنان ادامه داشت تا آنکه میان خاندان رشید ستیز و اختلاف روی داد[1] و داعیان و مبلغان علویان در هر سوی پدید آمدند و به تشکیل دادن دولتهایی نایل شدند، سپس متوکل کشته شد و امرای دستگاه خلافت کوس استقلال‌طلبی زدند و خلفا را محجور کردند و حکام و والیان در کشورها و استانهای نواحی مختلف استقلال یافتند و خراج آن نواحی قطع شد و وسایل تجمل و ناز و نعمت فزونی یافت و چون نوبت خلافت به معتضد رسید قوانین را تغییر داد و قانون دیگری برای تدبیر امور و سیاست کشور وضع کرد و در آن قانون مقرر داشت که فرمانروایان (سرکش) نواحی و مرزها عواید مرز و بومی را که در تصرف خویش دارند صرف

۱- منظور ستیز و اختلاف میان امین و مأمون است. (از دسلان).

امور کشوری و لشکری همان ناحیه کنند و بعبارت دیگر سرزمین هر فرمانروایی را تیول او قرار داد چنانکه سامانیان ماوراءالنهر[۱] و طاهریان عراق و خراسان و صفاریان سند و فارس و خاندان طولون کشور مصر و بنی اغلب افریقیه را تیول خویش ساخته بودند.

تا آنکه سرانجام کار فرمانروایی تازیان بپراکندگی و تشتت گرایید و اقوام غیر عرب (ایرانیان) بر اوضاع تسلط یافتند و خاندان بویه و دیلمیان کوس استقلال زدند و از دولت اسلامی جدا شدند و خلفا را تحت قیمومیت قرار دادند و سامانیان در ماوراءالنهر همچنان در وضع مستقلی که داشتند باقی ماندند و فاطمیان از مغرب بسوی مصر و شام تاختند و آن کشورها را متصرف شدند سپس دولت سلجوقیان که از اقوام ترک بودند تشکیل گردید و بر ممالک اسلامی استیلا یافتند و خلفا را بر همان وضع محجوریت باقی گذاشتند و کار بجایی کشید که دولتهای آنها متلاشی گردید و از روزگار الناصر دایره مرزهای ایشان بحدی رسید که از هاله ماه هم تنگ‌تر بود یعنی قلمرو فرمانروایی ایشان عبارت بود از عراق عرب تا اصفهان و فارس و بحرین. و دولت ایشان تا اندک زمانی بر همین وضع بود تا آنکه فرمانروایی خلفا بدست هولاکو پسر تولی بن توشی خان پادشاه تاتار و مغول منقرض گردید.

هلاکو پس از آنکه بر سلجوقیان[۲] غلبه یافت و کشورهای اسلامی را که در تصرف ایشان بود بچنگ آورد بدین کار دست یازید. بدینسان دایره فرمانروایی هر دولتی نسبت به نخستین قلمرو حکومت آن تنگ و محدود میشود و همچنان مرحله بمرحله ادامه می‌یابد تا سرانجام منقرض میگردد.

و این اصل را باید درباره هر دولتی خواه بزرگ یا کوچک در نظر داشت و از آن پند گرفت و چنین است دستور خدا درباره دولتها تا آنکه سرنوشت نیستی و انقراضی را که خدا برای آفریدگان خود مقدر کرده فراز آید، و همه چیز هلاک و زوال پذیرد مگر ذات مقدس او[۳].

فصل چهل و هشتم

در اینکه چگونه دولتهای تازه تشکیل می‌یابند

باید دانست که وقتی دولت‌های کهن استقرار یافته بمرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) می‌رسند و رو به اضمحلال میروند دولتهای پس از آنها ممکنست به دو گونه تشکیل یابند: نخست آنکه فرمانروایان[۴] ولایات و استانها در نواحی دوردست و مرزها هنگامی که می‌بینند از نفوذ دولت کاسته شده و سایه قدرت آن از

۱- در متن «وراءالنهر» است.

۲- سلجوقیان مدتها پیش از فرمانروایی هلاکو منقرض شده بودند مگر اینکه بگوییم مؤلف خوارزمشاهیان را که دنباله و وابسته به سلجوقیان بوده‌اند بدین نام خوانده است.

۳- کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۲۸: ۸۸.

۴- ولاه در چاپ (ا) بجای: ولاۀ غلط است.

سرزمین آنان برافتاده است هر یک بتشکیل دولت نوینی دست میبازند و بر مردم آن سرزمین تسلط می‌یابند و پادشاهی برمگزینند که از طبقه حاکمه بشمار میرود و فرزندان یا موالیش پس از او پادشاهی و کشور را بارث میبرند و پادشاهی آنان رفته رفته بمرحله وسعت و عظمت میرسد و چه بسا که در اختصاص دادن این پادشاهی بخود، کشمکش و اختلاف روی میدهد و با یکدیگر در این باره بنبرد و ستیز برمیخیزند و از میان آنان کسی که دارای نیروی بیشتر نسبت به رقیبش باشد چیره میشود و آنچه را که در زیر قدرت رقیب وی هست از چنگ او می‌رباید، چنانکه این وضع در دولت بنی عباس روی داد و هنگامی که دولت آنان بمرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) رسید و سایه قدرت و نفوذ آن از نواحی دوردست کوتاه شد سامانیان در ماوراءالنهر و خاندان حمدان در موصل و شام و خاندان طولون در مصر فرمانروایی را بخود اختصاص دادند و همچنین دولت امویان اندلس نیز بهمین سرنوشت گرفتار شد و کشور آن دودمان در میان ملوک طوایف که والیان آن دولت در نواحی و استانها بشمار میرفتند تقسیم شد و چندین دولت در آن کشور تشکیل یافت و پادشاهانی چند بر آن ممالک استیلا یافتند که پس از آنان خویشاوندان یا موالی آنها پادشاهی را بـه ارث بردند. در این نوع تشکیل یافتن دولت نوین میان بنیان گذاران دولت تازه و دولت استقرار یافته پیشین جنگی روی نمیدهد زیرا گروهی که به استقلال ناحیه خود نایل آمده‌اند در ریاست خویش استقرار یافته‌اند و به استیلا یافتن بر دولت مرکزی طمع نمی‌بندند بلکه فرتوتی (انحطاط و بحران) دولت مرکزی را فرامی‌گیرد و از رسیدگی به آن گونه مناطق دوردست بازمی‌مانند.

گونه دوم اینست که از ملتها و قبایل مجاور طغیانگری دست به انقلاب زند و یا از راه دعوت مردم (به آیین خاصی که آنرا می آورد) نیرویی در گرد خود فراهم سازد، چنانکه بدان اشاره کردیم، و یا دارای لشکریان و عصبیتی بزرگ در میان طایفه خود باشد که بدان عظمت یابد و آنگاه به (نیروی) ایشان به مقام بلند پادشاهی اهتمام کند، در حالیکه قوم وی با خود در این باره سخن گفته باشند بسبب بدست آوردن چیرگی بر دولت استقرار یافته همجوار و بویژه آگاهی از رسیدن آن دولت بمرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) از این رو قیام کننده مزبور بر خود و ایل و تبارش لازم میشمرد که بر آن کشور استیلا یابد و بمطالبه تاج و تخت آن بر میخیزند تا آنکه پیروزی میابند و وارث فرمانروایی و تاج و تخت آن کشور میشوند. [چنانکه سلجوقیان با خاندان سبکتکین و خاندان مرینیان در مغرب با موحدان این شیوه را پیش گرفتند و پیروز شدند و خدا بر امر خود غالب است][1].

فصل چهل و نهم

در اینکه دولت نوبنیاد تنها از راه درنگ و به تأخیر انداختن هنگام نبرد

۱- وَاللهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ ۱۲: ۲۱. قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل چنین پایان می‌یابد: «چنانکه آشکار میشود و خدا سبحانه و تعالی داناتر است». آخر فصل در «ینی» هم مطابق «پ» است.

و پیروزی بر دولت کهن و استقرار یافته استیلا می‌یابد
نه بوسیله نبرد و پیکار

در فصل پیش یاد کردیم که دولتهای تازه بـدوران رسـیده و نوبنیـاد بـر دو گونـه‌انـد: نـوعی بوسـیله فرمانروایان نواحی دوردست هنگامی تشکیل می‌یابد که سایه نفوذ دولت از آن سرزمین برمـی‌افتـد و امـواج قدرت آن بسرزمین‌های دور افتاده نمیرسد و اغلب بنیان گذاران اینگونه دولتهـا چنانکـه یـاد کـردیم طمـع کشور گشایی نسبت به دولت استقرار یافته ندارند. زیرا منتهای هدف مطلوب آنان قناعت بهمان سرزمینهایی است که در زیر فرمانروایی ایشان است و نهایت نیرومندی آنها همان است و گونه دوم اینست کـه داعیـان و قیام کنندگان به ستیز با دولت برمیخیزند و ناچار این گروه باید به کشور گشایی پردازند و به ستیز برخیزند زیرا نیروی آنها برای ستیزه‌جویی وافی است چـه ایـن امـر خـاص طبقـه‌ای اسـت کـه از لحـاظ عصـبیت و ارجمندی برای جهانگشایی و غلبه کفایت دارند. و بهمین سبب میان آن گروه و دولت کهن جنگهای محلـی مکرری روی میدهد (که هر بار یکی پیروز میشود و دیگری شکست میخـورد و اینگونـه جنگهـا دیـر زمـانی تکرار میشود و ادامه مییابد) تا سرانجام از راه درنگ و به تأخیر انداختن بر دولت کهـن اسـتیلا مـی‌یابنـد و پیروز میشوند و اغلب بوسیله پیکار و نبرد قطعی و با یک حمله کار را یکسره نمی‌کنند و پیروزی نمی‌یابنـد زیرا چنانکه یاد کردیم بیشتر اوقات پیروزی در جنگ‌ها بعلت امور روحی و نفسانی که جنبه وهمی دارد روی میدهد و هرچند شماره سپاهیان و سلاح و شدت و صلابت در پیکار پیروزی را تضمین میکند ولـی وسـایل مزبور در عین حال در برابر امور وهمی وافی نیست، چنانکه گذشت. و بـه همـین سـبب خدعـه و نیرنـگ از سودمندترین وسایلی است که در جنگ بکار میرود و اغلب پیروزی بوسیله آن بدست می آیـد، و در حـدیث آمده است جنگ فریبکاریست.

و دولت استقرار یافته چنان است که عادات و رسوم معمولی فرمانبری از آن را ضرور و واجب گردانیده است. چنانکه در موضع دیگری بدین نکته اشاره کرده‌ایم، و بدین سبب برای خدایگان دولـت نوبنیـاد موانـع فزونی می‌یابد و همت پیروان و نیروی لشکری او را درهم می‌شـکند و هـر چنـد نزدیکـان و خـواص وی در طاعت او و معاونت به وی بصیرت کامل دارند[1]. ولی بدیگر لشکریانش که اکثریت را تشکیل می‌دهنـد بـدین سبب سستی و زبونی راه می‌یابد و اینگونه عقاید در آنها رسوخ دارد که تسلیم دولت کهـن و اسـتقرار یافتـه شوند و از این رو تا حدی از شدت آنان کاسته میشود و خدایگان دولت نوبنیاد ناگزیر در برابر چنـین امـری مقاومت میکند و صبر و مسامحه و درنگ را بر پیکار ترجیح میدهد تا آنکه فرتوتی (انحطاط و بحران) دولت کهن روشن‌تر و آشکارتر شود و در نتیجه عقاید اقوام و ملتش درباره تسلیم شدن به دولـت کهـن سسـت و

۱- تغییرات مربوط به مقابله با (ینی) است که بجای: (تکسر) بغلط در چاپهای مصر و بیروت (تکثر) آمده است.

مضمحل گردد و همت آنان به کشور گشایی و نبرد جدی برانگیخته شود و از روی صلابت و شدت به ستیز برخیزند تا پیروزی و غلبه برای او روی دهد.

گذشته از این دولت کهن دارای ثروت بیکران و وسایل معاش فراوان و نعمت سرشار و لذاید گوناگون میباشد که در پرتو استحکام یافتن پایه‌های کشورداری بمرور زمان برای آنان بدست آمده است و از اموال خراج مبالغ بسیاری در اختیار دارد که خدایگان دولت نوبنیاد از آن بی‌بهره است و از این راه دولت کهن دارای اسطبل‌ها برای اسبان (در نواحی مرزی) و سلاحهای نیکوی فراوان می‌باشد و عظمت و ابهت پادشاهی آن همچنان پایدار است و خواهی نخواهی بذل و بخشش فراوان به لشکریان و مردم میکند و بوسیله همه اینها دشمنان خود را به وحشت می‌اندازد در صورتی که هیئت دولت نوبنیاد از همه اینها بکلی محروم است، زیرا آن دولت هنوز در مرحله بادیه‌نشینی و گرفتار فقر و بینوایی است و نمیتواند خود را بدین گونه وسایل مجهز کند از این رو وقتی اخبار دولت کهن و کیفیت شکوه و عظمت آن در میان مردم و لشکریان دولت نوبنیاد منتشر میشود اوهام ترس و رعب بر آنها چیره میشود و بعلل مزبور از پیکار با آن دولت کناره‌جویی میکنند و ناچار امیر و فرمانروای دولت آنان درنگ و تأخیر را ترجیح میدهد تا آنکه دولت کهن به آخرین مرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) برسد و آسیب و خلل شدید بعصبیت و خراج آن راه یابد. درین هنگام است که خدایگان دولت نوبنیاد منتظر بدست آوردن فرصت (مناسب) برای استیلا یافتن بر دولت کهن پس از سپری شدن سالها از آغاز هدف کشور ستانی می‌باشد[1]. دستور خداست در میان بندگانش. و نیز مردم کشور و دولت نوبنیاد از لحاظ انساب و عادات و همه تمایلات و مقاصد با اهالی دولت کهن مباینت کلی دارند. و همچنین ایشان به علت وقوع این کشور ستانی و به سبب طمع در استیلاگری بر آنان مفاخره می‌کنند و با آنان بر سر ستیزند و از این رو میان اهالی هر دو دولت در نهان و آشکار جدایی و دوری روی میدهد و بعلت قطع رابطه میان دو دولت به خداوندان دولت نوبنیاد هیچ خبری از اهل دولت کهن نمی‌رسد تا از آن (دریابند) که آنان بظاهر یا در باطن پند گرفته‌اند یا نه؟[2] و نمیدانند آیا آنان گرفتار غفلت و بی‌خبری ظاهری یا نهانی شده‌اند یا نه؟

از این رو در حالیکه پیکار قطعی را به تأخیر می اندازند و در حال انتظار و درنگ بسر میبرند همچنان دست از کشور ستانی بر نمیدارند تا آنکه خداوند زوال دولت و پایان یافتن دوران فرمانروایی دولت کهن را اعلام فرماید و خلل و آسیب از همه جهات بدان راه یابد و اهالی دولت نوبنیاد بمرور زمان به فرتوتی (انحطاط و بحران) و متلاشی شدن آن دولت که از نظر آنها نهفته بوده است پی ببرند و نابودی آن دولت بر ایشان آشکار شود.

۱- در (ا) بجای: سنین در «ینی» (حسین) است.

۲- نسخه‌ها در اینجا بسیار مشوش و مختلف است در یکی (منه) در دیگری (به) در نسخه‌ای (فیهم) هست و در دیگری نیست و در یک نسخه: ظاهراً و باطناً و در دیگری: ظاهراً و لا باطناً. و ترجمه از مجموع نسخ به ویژه صورت «ینی» است.

و در این هنگام مردم کشور نوبنیاد به علت جدا ساختن برخی از نواحی دوردست دولت کهن و کوچک کردن دائره فرمانروایی آن دولت، خویش را نیرومند می‌یابند و همتهای آنان برانگیخته میشود و همه آنان یکتن و یک دل و یک رو برای پیکار آماده میشوند و اوهام و موجبات بیمی که اراده‌های آنان را سست کرده بود از میان میرود و درنگ و تأخیر بسر حد نهایی آن میرسد و سرانجام از راه پیکار بر دشمن استیلا می‌یابند و پیروز میشوند.

و این معنی را میتوان برای نمونه در دولت بنی عباس در نظر گرفت که هنگام ظهور یا آغاز موجودیت آن دولت چگونه شیعیان (هواخواهان خاندان ایشان) در خراسان پس از استوار شدن دعوت و گرد آمدن و همرای شدن ایشان بر باز ستدن کشور (از امویان) مدت ده سال یا بیشتر (این هدف را) بپا داشتند[1] تا سرانجام پیروزی یافتند و بر دولت امویان غالب شدند.

همچنین علویان طبرستان هنگامی که در میان دیلمیان آشکار شدند دیر زمانی درنگ کردند تا آنکه بر آن ناحیه استیلا یافتند آنگاه پس از آنکه کار علویان پایان یافت و دیلمیان بتسخیر کشور فارس و عراقین همت گماشتند، سالیان دراز درنگ کردند تا آنکه اصفهان و فارس را متصرف شدند و سپس بر بغداد و خلیفه هم استیلا یافتند.

و همچنین عبیدیان که ابوعبدالله شیعی داعیه ایشان را در میان خاندان کتامه از قبایل بربر مدت ده سال و بلکه بیشتر بپا داشت و در این مدت با خاندان اغلبیان افریقیه بنبرد میپرداخت (و درنگ و تأخیر میکرد) تا سرانجام بر آنان پیروز شد و بر سراسر مغرب استیلا یافت و آنگاه دودمان مزبور بتسخیر کشور مصر همت گماشتند و مدت سی سال یا قریب بدان درنگ کردند و دست از کشور ستانی بر نداشتند و در این مدت سپاهیان و نیروی دریایی خویش را در هر فرصتی برای نبرد با مصر مجهز میساختند و جهت مدافعه مصریان از بغداد و شام از راه خشکی و دریا کمک میرسید تا سرانجام عبیدیان (فاطمیان) بر اسکندریه و فیوم و صعید استیلا یافتند و دعوت آنان از آنجا به حجاز هم سرایت کرد و در حرمین (مکه و مدینه) نیز انتشار یافت سپس سردار آنان جوهر کاتب با سپاهیان خود به نبرد با شهر مصر (قاهره قدیم) پرداخت و بر آن استیلا یافت و دودمان بنی طغج را برانداخت و شهر قاهره را بنیان نهاد. آنگاه خلیفه آنان معد المعز[2]لدین الله بدان شهر آمد و از آغاز استیلای عبیدیان بر اسکندریه تا ورود خلیفه مزبور به شهر قاهره شصت سال طول کشید[3].

همچنین سلجوقیان پادشاهان ترک پس از آنکه بر سامانیان استیلا یافتند و از ماوراءالنهر (جیحون) گذشتند قریب سی سال با خاندان سبکتکین در خراسان ستیزه‌جویی میکردند و منتظر فرصت مناسب

۱- (حین) بجای کیف و (قام) بجای (اقام) در (ا) غلط است.

۲- در (ا) به غلط: بجای (معد) بعد آمده است.

۳- از «ینی».

بودند تا آنکه بر دولت آنها (غزنویان) استیلا یافتند و سپس ببغداد لشکر کشیدند و پس از روزگاری بر شهر و هم بر خلیفه چیره شدند[۱].

همچنین تاتارها پس از سلجوقیان در سال ۶۱۷ از دشتهائی که اقامتگاه آنان بود بیرون رفتند ولی استیلای آنان پس از چهل سال انجام یافت. و نیز در مغرب مرابطان از قبیله لمتونه قیام کردند و به ستیز با پادشاهان مغراوه دست یازیدند ولی سالیان دراز درنگ کردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا سرانجام بر آنان استیلا یافتند.

سپس موحدان با دعوت خود بمخالفت با قبایل لمتونه خروج کردند و قریب سی سال با درنگ و حالت انتظار ستیزه‌جویی و نبرد پیش گرفتند تا آنکه بر مراکش پایتخت مرابطان استیلا یافتند. همچنین مرینیان از قبایل زناته بر موحدان قیام کردند و درنگ پیش گرفتند و قریب سی سال در کمین فرصت مناسب بودند تا بر فاس استیلا یافتند و آن شهر را با نواحی آن از کشور موحدان تجزیه کردند سپس مدت سی سال دیگر با آن دودمان بپیکار ادامه دادند تا آنکه مراکش پایتخت آنان را تصرف کردند، چنانکه کلیه این وقایع در تاریخ دولتهای مزبور مذکور است[۲].

چنین است شیوه دولت‌های نوبنیاد با دول کهن و استقرار یافته در چگونگی کشور ستانی و انتظار کشیدن برای فرصت مناسب، دستور خداست در میان بندگانش و هرگز دستور خدا را تغییر نیابی.

و آنچه درین باره یاد کردیم معارض فتوحات اسلامی نیست که چگونه بر ایران و روم در ظرف سه یا چهار سال پس از وفات پیامبر، ص، [بی‌درنگ و انتظار کشیدن][۳] استیلا یافتند. بلکه باید دانست که این پیشرفتهای سریع از جمله معجزات پیامبر ماست و سر آن جانسپاری مسلمانان در راه جهاد با دشمنانشان بود که از روی بصیرت ایمان داشتند [و بی‌درنگ و منتظر فرصت مناسب بودن] به آنهمه فتوحات نایل می آمدند و از این رو که خدا در دلهای دشمنان ایشان رعب و شکست می‌افکند و همه آنها از خوارق عادات [معلوم][۴] در موضوع درنگ و انتظار دولتهای نوبنیاد در برابر دولتهای کهن و استقرار یافته بشمار میرفت.

و هرگاه جهانگشایی‌های اسلام بمنزله خارق باشد باید آنها را از معجزات پیامبر خودمان، ص، بدانیم معجزاتی که بسیار در ملت اسلام بظهور پیوسته است و امور عادی را با معجزات نمی‌سنجند و معجزه را دلیل بر رد امور عادی و طبیعی نمی آورند[۵].

۱- در نسخه‌ای چنین است: لشکر کشیدند و فرمانروای آن شهر و گروهی از کسان خلیفه را از بغداد راندند.

۲- در (ا) بغلط چنین است: چنانکه کلیه این وقایع را در تاریخ دولتهای مزبور یاد خواهیم کرد.

۳- از «ینی».

۴- از (ینی) در (ا) مقرر است.

۵- در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست». در «ینی» نیز آخر فصل با این ترجمه مطابق است.

فصل پنجاهم

در اینکه در اواخر دوران فرمانروایی دولتها اجتماع توسعه می‌یابد و مرگ و میر و قحطی و گرسنگی بسیار روی میدهد

از آنچه در فصول پیش یاد کردیم ثابت شد که دولت‌ها در آغاز کار ناچار و خواهی نخواهی با مردم روش همراهی پیش میگیرند و شیوه اعتدال را از دست نمیدهند و آن یا بسبب دین است، اگر دولت در نتیجه دعوت دینی تشکیل یافته باشد، و یا بعلت ملاطفت و خوشرفتاری و جوانمردی است که مخصوص بادیه‌نشینان است و دولتهای تازه کار چون هنوز بر خوی بادیه‌نشینی هستند این خوی مقتضی بداوت طبیعی دولتها است. و هرگاه [چنین دولتی] با مردم همراه باشد و خوشرفتاری با رعیت را از دست ندهد رعایا امیدوار میشوند و با جنبش و کوشش در راه تهیه کردن وسایل عمران و آبادانی تلاش میکنند و در نتیجه اجتماع توسعه می‌یابد و توالد و تناسل مردم افزون میشود و چون کلیه این امور بتدریج پیش میرود از این رو نتایج و آثار آنها لااقل پس از یک یا دو نسل پدید می آید و پس از انقضای دو نسل دولت به پایان عمر طبیعی خود نزدیک میشود و در این هنگام اجتماع در نهایت توسعه و رشد میباشد. و نباید گفت چون در صفحات پیش یادآور شدیم که در اواخر دولتها تجاوز و ستمگری و بد رفتاری نسبت برعایا معمول میگردد این موضوع با گفته پیشین معارض است بلکه این اصل بکمال درست است و به هیچ رو با آن منافی نیست زیرا در این مرحله هرچند ستمگری روی میدهد و میزان خراجها تقلیل می‌یابد ولی اثر آن از لحاظ کمبود و نقصان اجتماع پس از روزگاری دراز پدید می آید از این رو که امور طبیعی همواره به تدریج و مرور زمان روی میدهند. [سپس باید دانست که] قحطی و گرسنگی و مرگ و میر در اواخر دوران فرمانروایی دولتها افزایش مییابد.

اما علت قحطی اینست که اغلب مردم دست از کشاورزی برمیدارند چه در این مرحله یعنی اواخر دولتها به اموال مردم از راه خراج‌های گوناگون تجاوز میشود یا بعلت فرسودگی و پیری (بحران و انحطاط) دولت سرکشان قیام میکنند و فتنه‌ها و آشوبها پدید می آید که رعایا آواره میشوند و کار کشاورزی نقصان می‌پذیرد.

و از این رو اغلب محصولات کشاورزی در چنین شرایطی کمتر احتکار میشود. و خوبی و بهبود کشت و ثمره آن همیشگی نیست (همه ساله امید بخش نمیباشد) و پیوسته بر یک شیوه نیست چه طبیعت جهان از لحاظ کمی و فزونی باران مختلف است و باران گاهی پیاپی و بسیار و زمانی دیر به دیر و اندک است و محصولات کشاورزی و دام‌پروری به نسبت خشکسالی یا مساعد بودن طبیعت متفاوتست و گاهی فراوان و زمانی کمیاب است ولی مردم از راه اندوختن و احتکار کردن بوسایل معاش خود مطمئن میشوند و بنابراین هرگاه از احتکار و انبار کردن محصولات هم دست بردارند انتظار وقوع قحطی و تنگسالی فزونی می‌یابد و وسایل روزی آنان گران می‌شود و بینوایان و مردم تنگدست از فراهم آوردن آنها عاجز می‌شوند و از گرسنگی

می‌میرند یا اگر بعضی از خشکسالی‌ها روی دهد و احتکار هم نباشد گرسنگی همگانی می‌شود و بینوا و توانگر را فرا می‌گیرد.

و اما مرگ و میر بسیار در اواخر دولت‌ها موجبات گوناگونی دارد، از آن جمله قحطی‌زدگی، چنانکه یاد کردیم و یا بسبب تزلزل اوضاع دولتها فتنه‌ها و آشوبها روی میدهد و فساد و هرج و مرج و کشتار فزونی میابد یا مردم گرفتار وبا میشوند و علت آن اغلب اینست که در نتیجه توسعه اجتماع و افزایش جمعیت هوا فاسد میشود زیرا هوای شهرهای پر جمعیت با مواد گندیده و رطوبات فاسد در می آمیزد و هرگاه هوا که بمنزله غذای روح حیوانی است و همواره آنرا استنشاق میکند فاسد شود این فساد بمزاج انسان راه می‌یابد.

و اگر این فساد قوی باشد به ریه انسان بیماری سرایت میکند و اینگونه بیماریها عبارت از انواع طاعون‌ها میباشند و عوارض آنها مخصوص به ریه است. و اگر فساد مزاج به آن حد افزون و قوی نباشد عفونت آن بسیار و دو چندان میشود و انواع تبها در امزجه پدید می آید و بدن گرفتار بیماری میشود و سبب هلاک آدمی میگردد. و علت بسیاری عفونت‌ها و رطوبت فاسد در کلیه اینگونه حالات توسعه اجتماع و افزایش جمعیت شهر در اواخر دوران فرمانروایی دولتهاست. زیرا دولتها در آغاز کار با مردم شیوه همراهی و خوشرفتاری پیش میگیرند و مردم را از هر گزندی حمایت میکنند و مالیاتها آنقدر افزون نیست که برای رعایا کمرشکن باشد و سبب آن آشکار است.

از این رو در دانش حکمت در موضع خود ثابت شده است که گشودگی خلأ و دشت میان اجتماع ضروری است [یعنی] باید اجتماع و مناطق مسکونی بدشتها و نقاطی که دارای هوای آزاد است پیوسته باشد تا تموج هوا آنچه را که از فساد و گندیدگی بسبب درآمیختگی با جانوران در شهر پدید می آید از میان ببرد و هوای سالم و صحیح داخل شهر شود، و نیز بهمین سبب است که مرگ و میر در شهرهای پر جمعیت بدرجات بیش از نقاط دیگر است مانند مصر در مشرق و فاس در مغرب، و خدا هرچه بخواهد مقدر میکند.

فصل پنجاه و یکم

در اینکه در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی بکار رود که بدان نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود

در چند جای دیگر گذشت که اجتماع بشری امری ضروریست و آن بمعنی عمرانیست که ما درباره آن سخن میگوییم و هم یادآور شدیم که در هر اجتماعی ناچار باید رادع یا «وازع» و حاکمی باشد که مردم به وی رجوع کنند، و فرمان آن حاکم در میان مردم گاهی متکی بر شرعی است که از جانب خدا نازل شده است و ایمان مردم بثواب و عقابی که مبلغ آن دین آورده است ایجاب میکند که از آن حاکم فرمانبری کنند و طوق انقیاد او را بر گردن نهند.

و گاهی فرمان حاکم متکی بر سیاستی عقلی پس از آشنا شدن وی به مصالح جماعت است بسبب خواهشها و توقعاتی که از اجر و پاداش آن حاکم دارند فرمانبری از وی را بر خویش واجب میشمارند.

بنابراین سود گونه نخستین هم در این جهان و هم در سرای دیگر عاید انسان میشود زیرا شارع از مصالح عاقبت انسان آگاه است و رستگاری بندگان خدا را در آن جهان نیز در نظر میگیرد.

ولی سود گونه دوم تنها درین جهان حاصل میگردد، و آنچه از سیاست مدنی میشنویم مربوط به این موضوع نیست بلکه معنای آن در نزد حکما آن چیزی است «سیرتی» که باید هر فرد از مردم آن جامعه از لحاظ روان و خوی بر آن باشد تا از فرمانروایان و حاکمان براسه بی‌نیاز شود.

و جامعه‌ای را که در آن آنچه سزاوار[1] است از این «سیرت» حاصل آید «مدینه فاضله» مینامند و قوانین مراعات شده در آن «جامعه» را سیاست مدنی می‌گویند و منظور حکیمان سیاستی نیست که اهل اجتماع را بعنوان مصالح عمومی بدان وامیدارند چه این سیاست بجز آن سیاست مدنی است. و این مدینه فاضله در نزد آنان نادر و نایاب است یا وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و بطور نظری درباره آن گفتگو میکنند.

سپس باید دانست که سیاست عقلی که آنرا یادآور شدیم بر دو گونه است: یکی آنکه در آن مصالح «مردم» بطور عموم و مصالح پادشاه در استقامت «نگاه داشتن» ملک او بخصوص مراعات شود و این سیاست به ایرانیان اختصاص داشت و متکی بر روش حکمت بود.

و البته خدای تعالی ما را از آن در مذهب اسلام و در دوران خلافت بی‌نیاز کرده است زیرا احکام شریعت در مصالح عمومی و خصوصی و آداب زندگانی ما را از آن بی‌نیاز میکند و قوانین و احکام پادشاهی و کشورداری نیز در آن مندرج است.

گونه دوم اینست که در آن مصلحت سلطان و کیفیت استوار شدن پادشاهی از راه قهر و غلبه و دست درازی مراعات میشود و مصالح عمومی درین روش متفرع بر مصالح سلطان است و این سیاست از آن دیگر پادشاهان جهان خواه مسلمان یا کافر است جز اینکه پادشاهان مسلمانان برحسب طاقتشان از آن سیاست بدانسان پیروی میکنند که بر مقتضای شریعت اسلامی باشد و بنابرین قوانین آن از یک رشته احکام شرعی و آداب اخلاقی تشکیل می‌یابد و قوانینی را که در اجتماع طبیعی است و اصولی را که از لحاظ مراعات شوکت و عصبیت ضرورت دارد نیز در نظر میگیرند.

و در اصول و قوانین مزبور نخست بشرع و آنگاه بنظریات حکما درباره آداب و رسوم و سیرت پادشاهان اقتدا میکنند و از بهترین آثار و جامع‌ترین آنها که در این باره نوشته شده و بیادگار مانده است نامه طاهر بن حسین سردار مأمون بپسرش عبدالله بن طاهر است که چون مأمون فرمانروایی رقه و مصر و سرزمین‌های میان آن دو ناحیه را به عبدالله سپرد، پدرش طاهر نامه مشهور خود را به وی نوشت و در آن وی را اندرز داد

۱- «یسمی» بجای «ینبغی» در (ا) غلط است. صورت متن از «ینی» است.

و او را به همه نیازمندیهایی که در دولت و فرمانروایی خویش داشت از قبیل آداب دینی و اخلاقی و سیاست شرعی و کشورداری توصیه کرد و وی را بر مکارم اخلاق و عادات و خصال نیکو برانگیخت و صفاتی را که هیچ پادشاه یا بازاری و عامی از آنها بی‌نیاز نیست به وی یادآور شد و متن نامه او بنقل از کتاب طبری چنین است:

بسم الله الرحمن الرحیم[1]، اما بعد پرهیزگاری یزدان یکتا و بی‌همتا را بر خویش واجب شمار و همواره خدای ترس و مراقب او باش و از خشم وی عزوجل بپرهیز و شب و روز در نگهبانی رعیت خویش بکوش و در برابر نعمت تندرستی که ایزد بتو ارزانی داشته است پیوسته آن جهان را بیاد آور و بیندیش که سرانجام به سرای دیگر میروی و زندگی جاوید تو در آن جهانست و در آنجا همه کردارهای تو مورد پرسش و بازخواست واقع خواهد شد، پس چنان شیوه‌ای پیش گیر که ایزد عزوجل ترا از هر لغزشی نگهدارد و روز رستاخیز ترا از شکنجه و عذاب دردناک برهاند زیرا ایزد سبحانه بتو نیکی فرموده و فرمانروایی گروهی از بندگانش را بتو سپرده است، و دریغ نداشتن مهر خویش را از بندگان خدا بر تو واجب کرده و ترا بدادگری در میان آنان ملزم ساخته است (پس باید) احکام و حدود ایزدی را در میان ایشان اجرا سازی و از جان و ناموس و سرزمین آنان دفاع کنی و نگذاری خون کسی بریزد و در امنیت راههای ایشان بکوشی[2] و آسایش مردم را تأمین کنی.

چه ایزد ترا برای واجباتی که برعهده تو فرض کرده است بازخواست میکند و در ایستگاه عدالت قرار میگیری و از تو پرسش میکنند و پاداش و کیفر تو وابسته به پیش و پس انداختن [این تکالیف است] پس [برای گزاردن آنها همواره] فهم و خرد و بینایی خویش را فارغ بگذار و مبادا [هیچ مایه غفلت] و سرگرمی دیگر ترا از انجام دادن واجبات بازدارد. زیرا آن تکالیف سر فصل و ملاک کار تو و نخستین توفیقی است که خدای عزوجل ترا بسبب آنها به راه راست رهبری میفرماید. و باید نخستین امری که بر گردن میگیری و کردارت را بدان نسبت میدهی، مواظبت بر فرایضی باشد که ایزد عزوجل آنها را بر تو واجب فرموده است از قبیل نمازهای پنجگانه و حاضر شدن در نماز جماعت با مردمی که ترا پذیرفته‌اند و گزاردن توابع نماز بر وفق سنت‌های آن بدانسان که باید چنان وضو گیری که شرایط آن در همه اعضا بشایستگی انجام یابد و نخست نام خدای عزوجل را یاد کنی و هنگام قرائت (حمد و سوره) کلمات را به آهستگی و بی‌شتابزدگی بر زبان آری و در رکوع و سجود و تشهد آرامی و راسخ قدمی را نگاهداری و نیت خود را صادقانه بپروردگارت اختصاص دهی.

۱- این نامه را مؤلف کتاب «جمهرة رسائل العرب فی عصور العربیة الزاهرة» با کتب ذیل که در آنها آمده است مقابله کرده و ما پس از مقابله متن نامه با متن مندرج در کتاب جمهرة ص ۴۸۵ ج ۳ آنرا ترجمه کردیم و کتب مزبور اینهاست: تاریخ طبری ۱: ۲۵۸، تاریخ کامل ابن اثیر ۶: ۱۲۴، مقدمه همین کتاب ص ۳۳۹، مختصر اخبار الخلفا از ابن الساعی ص ۴۳، و کتاب بغداد تألیف ابن طیفور ۶: ۳۶۴.

۲- در نسخه (پ) و جمهرة «لسبلهم» و در نسخ دیگر «لسربهم» و «سرب» به معنی نفس است.

و نیز همراهان و زیردستان خویش را بخواندن نماز برانگیز و پیوسته به این شیوه ادامه ده چه نماز همچنانکه خدای عزوجل میفرماید مردم را: «از کار زشت و ناپسند نهی میکند»[۱] آنگاه پس از واجب نماز سنن پیامبر خدا، ص، را فراگیر و در پیروی از طبایع و خصال او و سلف صالح پس از وی مواظبت کن و هرگاه برای تو کاری مهم پیش آید از خدای عزوجل نیکی و خیر بجوی و بپرهیزگاری او گرای و دستورهایی را که خدای عزوجل در کتاب خود از امر و نهی و حلال و حرام نازل فرموده است در نظر گیر و بر خود واجب شمار و احادیثی را که از پیامبر، ص، آورده‌اند پیروی کن آنگاه آن مهم را بر طبق آنچه خدای عزوجل مقرر فرموده از روی حق و حقیقت انجام ده.

و هرگز در کارها از جاده عدالت منحرف مشو خواه آن کار را دوست بداری یا بر وفق دلخواه تو نباشد و چه مربوط بکسانی باشد که از نزدیکان و خویشاوندان تواند یا درباره کسانی باشد که نسبت بتو بیگانه میباشند.

و فقه و فقیهان و دین و عالمان دین و کتاب خدای عزوجل و عاملان به آنرا برگزین چه فقه در دین و جستن آن و برانگیختن بر (کسب) آن، و معرفت به آنچه آدمی را بخدای عزوجل نزدیک می‌سازد بهترین زیور انسان است و او را بهمه نیکیها رهبری میکند فقه راهنما و فرمانده آدمی به نیکوکاریها و بازدارنده انسان از کلیه گناهان و بزه‌ها است و با توفیق خدای عزوجل معرفت انسان بخدا فزونی می‌یابد و بجلال و عظمت او بیشتر پی میبرد و در سرای دیگر بدرجات برتری نایل می آید.

گذشته ازین چون در دیده مردم به دانش دین آراسته باشی فرمان ترا گرامی میشمرند و شکوه تو در دل آنان جایگیر میشود و بتو روی می آورند و به عدل و دادت مطمئن میشوند.

بر تست که در همه کارها میانه روی پیش گیری چه سود آن از همه چیز آشکارتر میباشد و آسودگی بدان بهتر آماده میشود و دارای مزایایی جامعتر است.

میانه روی آدمی را به راه راست میخواند و راه راست او را بکامیابی رهبری میکند و کامیابی راهنمای وی بسوی خوشبختی است و استواری دین و سنن هدایت کننده انسان وابسته به میانه‌رویست. پس آنرا در همه امور دنیوی خویش برگزین ولی در طلب آخرت و کردارهای شایسته و سنت‌های معروف و نشانه‌های راستی نهایتی قائل مشو چه کوشش در راه نیکی و احسان فراوان را سر حد و پایانی نیست بویژه که در راه خشنودی خدا باشد و بدان مصاحبت با اولیای خدای تعالی را در آن جهان بطلبند.

و بدانکه میانه روی در امور دنیوی مایه ارجمندی میشود و شخص را از گناه باز میدارد و هیچ چیز بهتر از آن وجود و پایگاه ترا حفظ نمیکند و مایه صلاح کارت نمیشود پس میانه روی برگزین و آنرا راهنمای خویش کن تا همه امورت کمال پذیرد و بر توانایی تو بیفزاید و کسان ترا از عام و خاص اصلاح کند.

۱- إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ ۲۹: ۴۵.

و یقین خود را بخدای عزوجل نیکو کن تا بدان رعیت تو به اعتدال گراید و در همه امور به وی چنگ زن و وسیله کلیه کارها را از او بخواه تا نعمت خدا بر تو پاینده و جاوید بماند.

و به هیچیک از کسانیکه بکار میگماری، پیش از آنکه حقیقت حال آنان بر تو آشکار شود تهمت مبند، زیرا تهمت زدن و بدگمانی بمردم بی‌گناه از بدترین گناهان بشمار میرود پس بیاران و همراهان خود نیک گمان باش و بدگمانی را از خود دور کن و آنرا درباره کسان خویش فروگذار چه حسن ظن ترا در جلب اطاعت و تربیت کردن هواخواهان و یارانت یاری میکند و به هیچ رو نباید دشمن یزدان، اهریمن، در کار تو مایه نکوهش و عیبی بیابد[1] چه اهریمن از سستی و زبونی تو به اندک اکتفا می‌کند و از راه بد گمان کردنت بدیگران ترا گرفتار اندوه می‌سازد چنانکه لذت و شیرینی زندگی را از دست میدهی.

و بدانکه حسن ظن ترا قرین نیرومندی و آسایش میکند و بدان به آنچه بسندگی آن را دوست داری بسنده می‌کنی. و از این راه دوستی مردم را بخود می‌کشانی و همه کارهایت به بهبود و استقامت میگراید.

ولی حسن ظن بیاران و همراهان و مهربانی نسبت به رعیت نباید ترا از جستجو و کنجکاوی در کارها بازدارد و منافی آن نیست که در طرز کار خدمتگزاران و همراهانت به تن خویش مراقبت کنی و رعیت را از مصائب مصون داری و درباره آنچه مایه اصلاح و استقامت حال وی میشود بیندیشی بلکه باید بر گردن گرفتن امور اولیا و برطرف کردن نیازمندیهای رعیت و زدودن رنج و مشقت ایشان را بر هر کاری ترجیح دهی و در محافظت رعیت بکوشی. زیرا چنین شیوه‌ای دین را استوارتر میسازد و سنت پیامبر را نمودارتر می‌کند.

و نیت خویش را در همه این امور بی‌شائبه و پاک کن و در اصلاح و تهذیب اخلاق خویش بی‌همتا و منفرد باش همچون کسی که بداند در برابر کرده خویش مسئول است، اگر نیکی کند پاداش می‌بیند و اگر ببدی گراید بازخواست میشود و کیفر می‌یابد چه خدای عزوجل دین را بمنزله دژی استوار و پایگاهی بلند برای انسان قرار داده است هر که آنرا پیروی کند او را بمرحله سرافرازی و ارجمندی میرساند. پس نسبت بکسانیکه سیاست امور زندگانی و رعایت حال آنها برعهده تست، روش دین پیش گیر و طریقه راستی برگزین و حدود و کیفرهای خدای تعالی را درباره بزه‌کاران به اندازه گناهی که مرتکب شده‌اند و مستوجب کیفر میباشند اجرا کن و این شیوه را از دست مده و در آن سستی مکن و کیفر گناهکاران را بتأخیر میفکن زیرا اگر درین باره تفریط و مسامحه کاری کنی مایه تباهی حسن ظن تو میشود و بر آن باش که در این باره سنت‌های معروف را بکار بندی و از بدعتها و شبهات دوری‌جویی تا دین تو مصون بماند و جوانمردیت پایدار گردد. و هر گاه با کسی پیمان بندی بدان وفا کن و بقول و وعده خود پای بند باش. و کار نیک را بپذیر و بدی را بدان از خود بران و از عیوبی که در هر صاحب عیب از افراد رعیت خود می‌بینی اغماض کن و زبان

۱- صورت متن از «ینی» است. در (ا) چنین است: (و لا تتخذن ... معمدا) بجای: جمله صحیح: (و لا تجدن ... مغمزا) در «ینی».

خود را از گفتار دروغ و بهتان ببند و با سخن‌چینان دشمنی کن زیرا نزدیک ساختن دروغگو و گستاخی بـر دروغ کارهای اکنون و آینده ترا تباه می‌سازد.

و از این رو که دروغ سر آغاز گناهان و بهتان و سخن‌چینی پایان آنها است. چه سخن‌چینی آفتی است که نه گوینده و نه شنونده آن در امان میماند و خاصیت آن نابسامانی هر امری است و بـا شایسـته کـاران و راستگویان دوستی کن و از روی حق و عدالت بیاری مردمان شریف برخیز و ناتوانان را دریاب و صله رحم را مراعات کن و بدان راه خدای تعالی را بجوی و فرمان او را گرامی دار و ثواب آنرا در آن جهان از او درخواست کن.

از هوسهای بد و ستمگری بپرهیز و رای و نظر خود را از آنها منصرف کن و برائـت خـویش را در نـزد رعیت از هوسبازی و بیدادی آشکار ساز و به سیاست و تدبیر امور مردم از روی عـدالت رسـیدگی کـن و در میان آنان بحق و راستی و معرفتی رفتار کن که ترا براه راست و حقیقت رهبری کند.

هنگام خشم خویشتن‌دار باش و وقار و بردباری برگزین. از تندخویی و سبکسری و غرور در کاری کـه برعهده داری بپرهیز و مبادا بگویی من چیره و فرمانروا هستم و هر آنچه بخواهم میکنم زیرا چنین داعیه ترا بزودی در پرتگاه نقصان عقیده و کمی یقین بخدای عزوجل فرو می‌افکند.

نیت خود را درباره خدای بی‌همتا و یقین به او خالص کن و بدانکه کشور و پادشاهی ویژه خداست آنرا به هر که خواهد می‌بخشد و از آنکه بخواهد باز میستاند[1] و هرگاه خداونـدان زور و آنـان کـه در دولـت و سـلطنت زبردستی و توانایی دارند نسبت به نعمتها و نیکیهای خدا ناسپاسی کنند و بکفران نعمت گراینـد و در برابـر احسانی که خدای عزوجل به آنان ارزانی داشته غرور نشان دهند خداوند با شتاب هرچه بیشتر کاخ نعمـت و شکوه آنان را واژگون میسازد و ایشان را کیفر می‌بخشد و هرگز هیچکس را نخواهی یافت که ایزد بشتاب‌تـر نعمت ازو باز ستاند و او را گرفتار بازخواست گرداند مگر نعمت ناشناسان (از) خداوندان سلطه و زور را، آنـان که بر ایشان دولتی پهناور فراهم آمده است، آنگاه که نسبت به نعمتهای ایـزد و احسـان وی بـه ناسپاسـی و کفران گرایند و در برابر آنچه خدای عزوجل از فضل خویش به ایشان ارزانی فرموده گـردن فـرازی و دسـت درازی آغاز کنند.

و آزمندی را از خود دور کن چه باید گنجینه‌ها و اندوخته‌های تو نیکی و پرهیزکـاری و اصـلاح حـال رعیت و آبادان ساختن شهرها و رسیدگی به امور مردم و حفظ خون «جان»[2] خلق و دادرسـی سـتمدیدگان باشد.

۱- اشاره به آیه: تُؤْتِی الْمُلْکَ من تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشاءُ ۳: ۲۶.

۲- صورت متن از چاپهای مصر و بیروت و دسلان است. در «ینی» دهماء است که بظاهر معنی «جماعت مردم» مناسب مقـام است.

و بدانکه هرگاه ثروت را در گنجینه‌ها بیندوزند بهره و سود نمی‌بخشد ولی اگر آنرا در راه صلاح حال رعیت و اعطای حقوق آنان بکار برند و بوسیله آن بار رنج و مشقت را از دوش خلق بردارند، فزونی می‌یابد و مایه فراوانی نعمت میشود و عامه مردم بدان رستگار میگردند و والیان بدان آرایش می‌یابند[۱] و زمانه‌ای نیکو و پر رفاه پدید می آید و مردم به ارجمندی و بزرگی نایل می آیند. پس باید کار گنجینه و خزانه تو پراکندن ثروت در راه آبادانی اسلام و مسلمانان باشد و از اموال خزانه خویش مبالغی بر دوستان امیرالمؤمنین (خلیفه) که در برابر تو هستند[۲] تقسیم کن و حقوق آنان را بپرداز و بهره رعیت را بطور وافی و بقدری که امور زندگی و معاش آنان را اصلاح کند در نظر گیر، چه اگر بدین شیوه رفتار کنی نعمت تو پایدار میشود و از جانب خدای تعالی مستوجب مزید نعمت میگردی و در امر خراج ستانی و گردآوری اموال از رعیت و فرمانروایی خویش تواناتر میشوی و بسبب آنکه دادگری و احسان و نیکی تو شامل حال عموم میشود همه مردم رام میگردند و فرمان ترا بهتر پیروی میکنند و به هر چه اراده کنی آنرا در نهایت گشاده‌رویی و رضامندی می‌پذیرند. و منتهای کوشش خود را در آنچه بتو یادآور شدم مبذول دار تا آنها را بکار بندی و باید درین باره همواره خدای ترس باشی چه ثروتی جاوید میماند که آنرا بشایستگی در راه خدا خرج کنند، و سپاسگزاران را بشناس و ایشان را بی‌پاداش مگذار.

مبادا جاه و غرور این جهان بیم از سرای دیگر را از یاد تو ببرد و در نتیجه این غرور از ادای حقوقی که برعهده تست شانه تهی کنی و سستی و سهل انگاری نشان دهی زیرا سهل انگاری مایه تفریط میشود و تفریط مورث هلاک آدمی است. و باید عمل تو برای خدای عزوجل و در راه او و به امید ثواب آخرت باشد زیرا خدا سبحانه نعمت خود را در این دنیا بکمال بر تو ارزانی داشته و فضل و احسان خود را در نزد تو آشکار ساخته است. و بشکر چنگ زن و بر آن اعتماد کن تا خیر و احسان خدا بتو افزون شود زیرا خدای عزوجل به اندازه شکر سپاسگزاران و سیرت نیکوکاران و حقگزاری آنان نسبت به نعمتها و بخشش‌هایی که به ایشان اعطا شده است، مزد و اجر میدهد.

و هیچگاه گناه را کوچک مشمار و حسود را یاری مکن و بر بدکار و فاجر رحمت میاور و به ناسپاس انعام مکن و با دشمن بچرب زبانی مپرداز و گفتار سخن چین را راست مینگار و به بی‌وفا اطمینان مکن و بدوستی فاسق مگرای و از گمراه پیروی مکن و ریاکار را مستای و هرگز آدمی را تحقیر مکن و خواهنده بینوا را نومید باز مگردان و بباطل پاسخ مده[۳] و بگفته خنده‌آور در منگر. پیمان شکن مباش و بدروغ فخر مکن[۴] و به نسبت خود مبال و خشم خویش را نمودار مکن و کبر و غرور بخود راه مده[۱] و از روی کبر در

۱- از «ینی» در (ا) و چاپهای دیگر: و ترتبت به الولایة.

۲- در چاپ مشکول بیروت (قبلک بفتح ق و ضم ل) غلط است.

۳- در متن (پ) و چاپهای دیگر: «تحسنن» ولی در الجمهرة «لاتجیبن» است.

۴- در نسخ مختلف: لاتذهبن- لاترهبن هم آمده است.

←

زمین راه مرو[۲] و سفیهان را بر مکش و در طلب آخرت کوتاهی مکن و روزگار را در حال درشتی و بدگویی مگذران[۳] و از روی ترس یا تمایل شخصی نسبت بستمگری چشم پوشی مکن و ثواب آن سرای را در این جهان مخواه و پیوسته با فقیهان مشورت کن و خود را به بردباری عادت ده و از آزمودگان و خردمندان و خداوندان اندیشه و حکمت «دانش و تجربه» فراگیر و مردمان فرومایه[۴] و بخیل را در رأی زنی و مشورت شرکت مده.

و به هیچ رو گفتارشان را مشنو زیرا زیان آنان بیش از سود آنهاست. بخل و امساک ورزیدن در امور رعیت بیش از هر چیز سبب فساد می‌شود.

و بدانکه اگر آزمند و طمع کار باشی خوی تو چنان خواهد شد که فراوان بگیری و اندک ببخشی و هرگاه برین شیوه باشی، مگر اندک زمانی، کار تو به استقامت نخواهد گرایید زیرا رعیت تنها از این رو بمهر تو دل می‌بندند که بثروت آنان دست درازی نکنی و ستمگری را فرو گذاری.

[و هر که با تو صمیمیت کند با وی بدوستی گرای و احسان و بخشش خود را از او دریغ مدار][۵]. [و صافی بودن و صمیمیت ایشان نسبت بتو از راه احسان بر ایشان و بخشش نیک به آنان پایدار می‌ماند][۶].

و ابواب انعام و احسان را بر روی دوستانی که از روی خلوص و صفا بدوستی تو گراییده‌اند بگشای و ایشان را مورد بخشش خویش قرار ده و از بخل و امساک بپرهیز و بدانکه بخل نخستین صفتی است که انسان بسبب آن بپروردگار خویش نافرمانی کرده است و شخص نافرمان و سرکش در پایگاه پستی و فرومایگی است و آن موافق گفتار خدای عزوجل باشد که فرماید: «و آنکه نفسش از بخل نگه داشته شود پس ایشان رستگارانند.»[۷] پس بحق و راستی دیوانهای جاده بخشش را هموار کن[۸] و به همه مسلمانان از خراج ناحیه خود بهره‌ای اختصاص ده.

و یقین بدان که بخشش از بهترین اعمال بندگان خداست، از این رو از حیث خوی خویش را بدان مجهز کن و خشنود باش که شیوه و رفتار خود را بدان بیارایی.

۱- عبارت: «و از امید جدا مشو» در چاپ (پ) نیست.

۲- اشاره به آیه: لاتَمْشِ فی الْأَرْضِ مَرَحاً ۱۷: ۳۷.

۳- عبارت: «و دیده بروی سخن چین مگشای» در چاپ (پ) نیست.

۴- در چاپ (پ) اهل السرفه. در (ک) «اهل السرقة» ولی در جمهرة که صحیحتر است «اهل الرقة» است و رقة در اینجا بمعنی خساست و فرومایگی است.

۵- قسمت داخل کروشه تنها در چاپ (پ) مندرج است.

۶- از «ینی».

۷- وَ من یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۵۹: ۹.

۸- در نسخه (پ) بجای «جود» کلمه «جور» است و بهمین سبب دسلان «فسهل» را «بزدای و محو کن» ترجمه کرده است.

و سپاهیان را مورد تفقد قرار ده و بدفاتر[۱] آنان درنگر و پایه هر یک را رسیدگی کن و بر روزی ایشان بیفزای و وسایل معاش آنان را بحد کافی فراهم‌آور، تا خدای عزوجل بدان ایشان را از تنگدستی برهاند و در نتیجه وضع ایشان مایه توانایی تو شود و از جان و دل بیش از پیش بفرمان تو سر تسلیم فرود آورند و برای خداوندان قدرت همین خوشبختی بس است که بر سپاه و رعیت از راه دادگری و نگهبانی و عنایت و مهربانی و احسان و توانگری خویش بخشایش کنند.

پس امر ناپسندی را که از سوی یکی از آنان (سپاه یا رعیت) پدید آید از راه در پوشیدن جامه فضیلت دیگری و لزوم عمل کردن بدان، برطرف کن[۲] تا انشاءالله تعالی به کامیابی و رستگاری و صلاح نایل آیی.

و بدانکه پایگاه امر قضا و داوری در پیشگاه خدا از همه کارها برتر است، زیرا داوری همچون ترازوی خداست که بدان احوال مردم در روی زمین با یکدیگر برابر و تعدیل میشود و با اجرای برابری در امر قضا [و کار دیوانی][۳] روزگار رعیت به اصلاح میگراید و راهها امن میشود و ستمدیده داد خویش را از ستمگر میستاند و مردم بگرفتن حقوق خود نایل می آیند و امور معیشت ایشان استوار میگردد و حق طاعت خویش را میگزارند و خداوند ایشان را از تندرستی و عافیت بهره‌مند میسازد و کار دین استقرار می‌یابد و سنت‌ها و شرایع بسبب اجرای حق در کار داوری، در مجاری خود جریان می‌یابند.

و در اجرای فرمان خدا نیرومند باش و از شر و فساد[۴] بپرهیز و حدود را درباره مردم اجرا کن.

و از شتابزدگی بکاه و دلتنگی و اضطراب بخویش راه مده و به بهره و روزی خویش خرسند باش. [و باید قدرت و غلبه تو استقرار یابد و کیفرهایی که تعیین میکنی اجرا شود][۵].

و از تجربه خویش سود برگیر و هنگام خاموشی بیدار و گاه سخن گفتن استوار باش و با خصم بداد و انصاف رفتار کن و هنگام شبهه درنگ پیش گیر و در استدلال بر حکمی که می‌کنی حجت قوی دار و نباید درباره هیچیک از رعایای خود زیر تأثیر حب و بغض واقع شوی و جانب بی‌طرفی را رها کنی و هنگام داوری به تمایل نسبت به یکی یا خوشرفتاری بدیگری (بناحق) برخیزی یا از سرزنش ملامت کنندگان بیندیشی. [بلکه در داوری همواره] تأنی و درنگ کن و مراقبت پیش گیر و قضیه را مطالعه کن و بیندیش و نیک دلایل را با هم بسنج و عبرت بگیر و در پیشگاه پروردگارت فروتن باش و به همه افراد رعیت همراهی کن و حق و حقیقت را بر خویش فرمانروا ساز و هرگز در ریختن خون کسی شتاب مورز، زیرا ریختن خون ناحق در نزد

۱- در چاپ بیروت و (مکانتهم) است و صورت متن از «ینی» است دسلان هم کلمه (matricules) آورده است.

۲- دسلان عبارت «مکروه احدالبابین» را بدینسان ترجمه کرده است: پس صفت ناپسند یکی از دو جهان را از راه کسب فضیلت جهان دیگر برطرف کن، و او «باب» را مرادف «دار» دانسته است. رجوع بمتن عربی نسخه چاپ پاریس ص ۱۳۶ ج ۲ و ترجمه دسلان ص ۱۵۱ ج ۲ شود.

۳- در (پ) نیست.

۴- در چاپ (پ) «تطفیف» است ولی در جمهرهٔ و چاپهای دیگر «نطف» آمده که صحیح‌تر است.

۵- قسمت داخل کروشه در چاپهای (ا) و (ب) و (ک) نیست.

خدای عزوجل گناهی عظیم است و بکار مهم خراج نیک عنایت کن چه بـدان کـار رعیـت راسـت میشـود و بهبود می‌پذیرد و خدا آنرا مایه ارجمندی و سرافرازی اسلام و سبب توانگری و برتـری مسـلمانان قـرار داده است، برای دشمنان اسلام خواری و خشم نهفته عاجزانه‌ای و برای کافران مذلت و کوچکی اسـت[۱]، پـس در تقسیم خراج میان خراجگزاران روش حق و برابری و دادگری پیش گیر چنانکه نباید از میزان خراج شـریف بعلت شرف، یا توانگر بسبب توانگری وی دیناری بکاهی و حتی نسبت به هیچیک از خواص و حاشیه‌نشینان و کاتبان درگاه خویش نباید در این باره چشم پوشی کنی.

ولی به هیچ رو روا نیست بیش از توانایی و طاقت مردم از آنان خراج گرفت و ایشان را آنچنـان مکلـف ساخت که از حد معین خراج تجاوز کند و بافراط کاری و ستمگری منجر شود) و باید همه مردم را به حق و حقیقت تلخ برانگیخت[۲]. زیرا چنین روشی بهتر رعیت را به هم الفت می‌دهد و بایـد در راه خشـنودی عامـه بکوشی. و بدانکه این فرمانروایی ترا بمنزله گنجور و نگهبان و پاسبان رعیـت قـرار داده اسـت و ازینـرو زیـر دستانت را «رعیت» مینامند که تو همچون شبان و قیم آنان هستی. پس باید خراج آنچنان گرفته شود کـه آن را از مازاد مخارج خویش بی‌هیچ عسرت اعطا کنند (و در پرداخت آن دچار دشواری و سـختی نشـوند) و باید آن خراج را در راه استواری و بهبود زندگانی و اصلاح نابسامانیها و «هموار سـاختن ناهمواریهـای» امـور مردم صرف کنی. و کسانی را بر رعیت بگمار که از خداوندان رأی و تدبیر و تجربه و بصیرت باشند و سیاست کشور داری را بدانند و به پاکدامنی متصف باشند، و آن وقت روزی و امور معاش ایشان را بحد کافی و فراوان تأمین کن. چه امر گماشتن چنین کارگزارانی درین پایگاهی که بتو واگذار شده است از مهمترین واجبات تو بشمار میرود و نباید هیچگونه سرگرمی و کار دیگر ترا از آن غافل کنـد چـه اگـر ایـن شـیوه فرمـانروایی را برگزینی و وظایف و واجباتی را که بر عهده تست انجام دهی مایه مزید نعمت تو از سـوی پروردگـار خواهـد شد و مردم رفتار ترا به نیکی یاد خواهند کرد و بدان محبت رعیـت را بسـوی خـود جلـب خـواهی کـرد[۳] و بصلاح و رستگاری رعیت یاری خواهی نمود، آنگاه نیکیها و برکات بشـهر تـو روی مـی آورد و در ناحیـه تـو آبادانی منتشر میشود و در استان تو فراوانی نعمت پدید می آید و میزان خـراج تـو فزونـی مییابـد و ثـروت بیکران بدست می آوری و میتوانی بوسیله آن سپاهیان خود را تربیت کنی[۴] نیرومند شوی و از راه پراکنـدن ثروت و بذل و بخشش در میان مردم خشنودی عامه را بدست آوری و آنگاه در نزد دشمن خویش به حسـن سیاست و دادگری جلوه‌گر میشوی و بداشتن داوران و فرمانروایان دادگر و ساز کارزار و نیرو و بسیچ در کلیه

۱- در چاپ بیروت: برای دشمن اسلام و دشمن مسلمانان ...

۲- از (ینی) و (ا) در چاپ بیروت: بجای (مر) بغلط (امر) است.

۳- (ا) استجررت. (ب) اجترت.

۴- ارتباط: (ب) ارتضاء «ینی» ارتیاض. و صورت متن از نسخه اخیر است.

امور خویش نایل میگردی. پس در این شیوه پسندیده مسابقه‌وار بکوش و هیچ چیزی را بر آن مقدم مدار تا فرجام کار ستوده‌ای داشته باشی، انشاء الله تعالی.

و به هر یک از استانهایی که زیر فرمانروایی تست کسانی امین گسیل کن تا اخبار مربوط بکارگزارانت را بتو خبر دهند و روش کار و طرز رفتار آنها را برای تو بنویسند تا چنان از وضع کار آنان آگاه شوی که گویی با همه کارگزاران خود در تمام کارهای‌شان همراهی و طرز رفتار ایشان را بچشم می‌بینی.

و هرگاه بخواهی کارگزاران خود را بکاری فرمان دهی در فرجام دستوری که میخواهی صادر کنی نیک بیندیش آنگاه اگر آنرا مایه سلامت و بهبود مردم بیابی و امیدوار شوی که بدان میتوان رعیت را از گزندها رهانید و کار نیک انجام داد آن وقت دستور خویش را صادر کن وگرنه از آن منصرف شو و بکسانی مراجعه کن که در آن بینایی و آگاهی دارند، سپس بسیچ و وسایل آنرا بکمال فراهم کن زیرا چه بسا که مرد در امری می‌اندیشد و آنرا بر وفق دلخواه خود انجام می‌دهد و آنگاه این عمل، او را گمراه می‌سازد و بشگفتی وامیدارد و اگر در فرجام آن نیندیشد سبب نابودی او میشود و کارش به تباهی می‌گراید.

پس در هر کاری که آغاز میکنی دوراندیشی و احتیاط را از دست مده و پس از یاری خدای عزوجل آنرا با نیرو و بسیچ به تن خویش انجام ده. و در همه کارها همواره از پروردگار خویش طلب خیر کن. و کار امروز را بفردا میفکن و پیوسته آنرا به تن خویش پایان ده چه فردا هم کارها و پیش آمدهایی پدید می آید که ترا از کار به تأخیر انداخته امروز بازمیدارد. و بدانکه هرگاه روزی سپری شود آنچه در آن باشد نیز سپری میگردد و اگر کار امروز را به تأخیر افکنی فردا کار دو روز در پیش تو گرد خواهد آمد و چنین وضعی ترا سنگین بار خواهد کرد چنانکه سرانجام به بیماری تو منجر گردد، ولی اگر هر روز کار همان روز را انجام دهی روح و بدنت قرین آرامش و آسایش میشود و امور سلطان را استوار میکنی.

و عنایت خود را از مردم آزاده بویژه سالخوردگان و آنان که بصفای ضمیرشان اعتماد داری و دوستی و پشتیبانی آنان را از راه خیرخواهی و مشورت به معاینه آزموده و به صمیمیت و خلوص آنان پی برده‌ای، دریغ مدار و ایشان را برگزین و درباره آنان نیکی کن. همچنین خداوندان خاندانهای شریف را که گرفتار نیازمندی شده‌اند مشمول عواطف خویش کن و وسایل معاش ایشان را بر عهده گیر و در اصلاح حال آنان بکوش تا کمترین رنجی از بینوایی احساس نکنند[1] و در رفاه بسر برند. و وقت خاصی تعیین کن تا به تن خویش بکارهای بینوایان و درماندگان رسیدگی کنی و بشکایت کسانی که قادر نیستند نزد تو به تظلم آیند درنگری و بدرد بیچارگانی که از چگونگی مطالبه حقوق خویش آگاه نیستند برسی. چنین کسان را در آن روز معین بپذیر و همچون کسی که بفزونی و با مهربانی کامل از حال زیردستان خویش می‌پرسد از وی پرسش کن[2].

۱- (منافرا) در (ا) بجای: (مسا) در «ینی» درست نیست.

۲- (اخفی) در (ا) بجای (احفی) در «ینی» غلط است.

و برای اینگونه امور گروهی از شایستگان رعیت خویش را برگزین و به آنان فرمان ده تا بکار کسانی که یاد کردیم رسیدگی کنند و نیازمندیها و حالات آنان را بتو باز گویند تا تو درباره چگونگی اصلاح حال ایشان بیندیشی و راهی بجویی که خداوند آنان را بصلاح رهبری فرماید. و از حال مردمان تیره بخت، بویژه یتیمان و بیوه زنان سیه روزگار، تفقد کن و روزی آنان را از بیت المال بپرداز و در مهربانی و عطوفت و بخشش به اینگونه کسان به امیرالمؤمنین، که خدای او را ارجمند کناد، اقتدا کن تا خدای تعالی بسبب عنایت تو روزگار ایشان را اصلاح فرماید و مایه برکت و فزونی روزی تو شود.

و برای نابینایان از بیت المال وظیفه خاصی تعیین کن و کسانی را که از این گروه حافظان و راویان قرآنند و بیشتر آن را از بردارند[1] بر دیگران مقدم‌دار و برای بیماران مسلمانان بیمارستانهایی برپاکن و بیماران را در آنها پناه ده و متصدیان و پرستارانی برای بیمارستانها برگزین که بحال بیماران رسیدگی کنند و پزشکانی را برگمار که دردها و بیماریهای ایشان را درمان سازند و آرزوها و خواهشهای آنان را تا آنجا که مایه اسراف بیت المال نشود برآور. و بدانکه خوی مردم چنانست که هرچند حقوق‌شان را ارزانی داری و بهترین آرزوهایشان را برآوری، اگر خود نتوانند نیازمندیهایشان را بفرمانروایان عرضه دارند، چندان خشنود و خوشحال نمیشوند، چه آنان طمع دارند که با دیدار فرمانروایان به همراهی بیشتر نایل آیند و چه بسا کسانیکه بکار مردم رسیدگی میکنند بعلت بسیاری کارهایی که به آنها رجوع می‌شود و بردن رنج فکری و ذهنی فراوان برای حل مشکلات ایشان، سرانجام افسرده و دلتنگ میشوند و از پذیرفتن مردم گوناگون رنج و مشقت میبرند ولی کسیکه شیفته عدل و داد میباشد و به محاسن آن در این دنیا و فضیلت ثواب آخرت آگاه است مانند فردی نیست که از هر چه او را بخدا نزدیک سازد استقبال میکند و همواره بخشایش خدا را میطلبد، پس تا میتوانی اجازه بده که مردم بیشتر نزد تو آیند و روی خود را به آنها نشان ده[2] و پاسبانان و نگهبانان خویش را در برابر آنان به آرامی و نرمی فرمان ده[3]. و با آنان فروتنی کن و با خوشرویی و چهره باز بر ایشان نمودار شو و با آنان بنرمی پرسش و گفتگو کن و از راه بذل و بخشش مهربانی و عطوفت خویش را به آنان نشان ده و هرگاه چیزی به ایشان می‌بخشی آنرا از روی سخاوتمندی و طیب نفس و برای کسب احسان و اجر ببخش بی‌تکدر (خاطر) و یا منت نهادن[4]. چه چنین بخششی همچون بازرگانی سود آوری خواهد بود، انشاء الله تعالی.

و از حوادث این جهان و صاحبان قدرتی که پیش از تو در قرون گذشته و در میان ملتهای انقراض یافته ریاست و فرمانروایی داشته‌اند پند و عبرت گیر. آنگاه در همه حالات زندگانی خویش بفرمان خدای

۱- در (ا) کلمه «فی الجراید» زاید یا منحرف بنظر می‌رسد بویژه که در «ینی» نیست.

۲- در برخی از نسخ: و برای ایشان رویت را آشکار کن.

۳- در «ینی» و (ا) (حراسک) است و صورت حواسک در چاپ بیروت و برخی از نسخ دیگر درست نیست.

۴- در (ینی) عبارت با نسخه‌های دیگر متفاوت است ولی مفهوم همه یکی است.

سبحانه و تعالی متوسل شو و در ایستگاه مهر و دوستی او ثابت قدم باش و بشریعت و سنن او عمل کن و در راه اجرای دین و کتاب او بکوش و از هر چه مباین آن باشد و بخشم خدای عزوجل منتهی گردد بپرهیز. و بر کیفیت اموالی که کارگزاران تو گرد می آورند و خرج میکنند آگاه باش و ثروت حرام بدست میاور و راه اسراف پیش مگیر و بیشتر با دانشمندان همنشینی کن و با آنان در امور بمشورت پرداز. و بر تست که به پیروی از سنتها و اجرای آنها و متصف شدن بمکارم اخلاق و فضائل عالی شیفته باشی.

و باید گرامی‌ترین همبزمان و خواص تو کسانی باشند که هرگاه عیبی در تو ببینند شکوه تو آنان را از بازگفتن آن بتو در نهان و دانا کردن تو بدان نقص باز ندارد.[۱] زیرا چنین کسانی خیرخواه‌ترین یاران و دوستان و بهترین پشتیبانان تو باشند و بکار گزاران درگاه و کاتبان خویش عنایت کن و برای هر یک از کاتبان و کارگزاران در هر روز وقت معین اختصاص ده تا نزد تو آیند و نامه‌ها و اموری را که باید مورد مشاوره قرار گیرد مطرح کنند و نیازمندیهای کارگزاران و امور استانی را که قلمرو فرمانروایی تست و وضع حال رعیت را بتو بازگویند.

آنگاه باید با دقت کامل گوش و دیده و فهم خود را بمسائلی که مطرح میشود متوجه سازی و هر یک را چندین بار مورد بررسی قرار دهی و درباره آنها نیک بیندیشی و آنچه را با حق و حقیقت و دور اندیشی و خرد موافق باشد بپذیری و دستور اجرای آنرا صادر کنی و خیر و نیکی را درباره آنها از خدا بخواهی و در مطالبی که مخالف حق و دور اندیشی باشد تأمل و درنگ کن و آنها را از اهل بصیرت بپرس.

بر رعیت خود یا دیگر کسان بخاطر احسان یا کار نیکی که انجام میدهی منت منه، و از هیچکس جز وفاداری و استقامت و یاریگری به امور مسلمانان چیز دیگری مپذیر و جز در برابر اینگونه صفات بکسی احسان مکن.

این نامه مرا نیک دریاب و بدقت در آن بیندیش و آنرا بکار بند و از خدا در همه امور خویش یاری جوی و از وی طلب خیر کن زیرا خدای عزوجل همراه شایستگی و شایستگان است.

و باید بزرگترین سیرت و بهترین شیفتگی تو چیزی باشد که مایه خشنودی خدای عزوجل و نظام دین و ارجمندی و قدرت پیروان دین او گردد و سبب عدالت و شایستگی در میان ملت اسلام و هم عهدان «اهل ذمه» آنان شود.

و من از خدای عزوجل مسئلت میکنم که بتو یاری کند و ترا توفیق بخشد و هدایت فرماید و حفظ کند، والسلام.

و مورخان گفته‌اند که چون این نامه شیوع یافت مایه شگفتی مردم گردید و خبر آن به مأمون رسید و چون بر مأمون خوانده شد گفت ابوالطیب، یعنی طاهر، هیچیک از امور دنیا و دین و تدبیر و رأی و سیاست و صلاح کشور و رعیت و حفظ سلطان و طاعت خلفا و تحکیم خلافت را فرونگذاشته مگر آنکه همه آنها را

۱- از «ینی».

بخوبی و استواری بیان کرده و درباره هـر یـک انـدرزهای وافـی داده اسـت. سـپس فرمـان داد کـه آنـرا در نسخه‌های بسیاری استنساخ کنند و بسوی همه کارگزاران نواحی گوناگون بفرستند تا از آن پیـروی کننـد و دستورها و پندهای آنرا بکار بندند. و این نیکوترین دستوری است که درباره سیاست اجتمـاع بشـری بـر آن دست یافتم. [و خدا بهر که بخواهد الهام میکند][1].

فصل پنجاه و دوم

درباره فاطمی و عقایدی که مردم در این خصوص دارند و کشف حقیقت آن

آنچه در میان عموم مسلمانان بمرور زمان شهرت یافته اینست که ناچار باید در آخر الزمـان مـردی از خاندان پیامبر، ص، ظهور کند و دین را تأیید بخشد و عدل و داد را آشـکار سـازد و مسـلمانان از او پیـروی خواهند کرد و بر کشورهای اسلامی استیلا خواهد یافت و او را مهدی مینامند. و خروج دجال و وقایع پس از آن از نشانه‌های رستاخیز (ثابت در صحیح) بر اثر آن است و آنگاه عیسی (از آسمان) فرود می آید و دجال را میکشد یا اینکه با ظهور مهدی فرود می آید و او را در کشتن دجال یاری میدهـد و در نمـاز بمهـدی اقتـدا میکند. و در این باره به احادیثی استدلال میکنند که ائمه محدثان آنها را تخریج کرده‌اند.

و کسانیکه منکر این امرند درباره آنها سخن رانده و چه بسا که با آنهـا ببعضـی اخبـار دیگـر معارضـه کرده‌اند. و متأخران از متصوفه در امر فاطمی طریقت دیگری دارند و بنوع خاصی استدلال میکنند و چه بسا که در این باره متکی به کشف میباشند که اصل و اساس طریقت آنانست. و ما هم اکنون در اینجا احادیثی را که در این باره نقل شده است می آوریم و هم مطاعن[2] (عیبجوییهای) منکران و مستندات آنها را یاد میکنیم سپس بنقل سخنان متصوفه و عقاید و آراء ایشان در این خصوص میپردازیم تا نظر صحیح در این باره آشکار شود، انشاء الله تعالی.

گروهی از پیشوایان علم حدیث اخبار مربوط به مهـدی را تخـریج کـرده‌انـد کـه عبارتنـد از ترمـذ[3] و ابوداود[4] و بزار[5] و ابن ماجه[6] و حاکم[1] و طبرانی[2] و ابـویعلی موصـلی[3]، و ایـن گـروه احـادیثی را کـه تخـریج

۱- در چاپ (پ) چنین است و چاپهای دیگر چنین پایان مییابد: «و خدا داناتر است».

۲- اصطلاح حدیث است.

۳- ابوعیسی محمد ترمذی مؤلف یکی از صحاح ستهٔ درباره حدیث، متوفی بسال ۲۷۹ هجری.

۴- ابوداود سلمیان مؤلف مجموعه‌ای از احادیث. وی بسال ۲۷۵ در بصره درگذشته است.

۵- ابوبکر احمد بن هارون بزار مؤلف مسند بزرگی از اخبار صحاح. در بصره متولـد شـده اسـت و بسـال ۲۹۲ هجـری در زملـهٔ درگذشته است.

۶- ابوعبدالله محمد بن یزید بن ماجهٔ قزوینی از محدثان بزرگ و صاحب یکی از صحاح ستهٔ که بنام سنن ابن ماجه معروفست. او بسال ۲۰۹ متولد شده و در ۲۷۳ درگذشته است. و رجوع بلغت نامه دهخدا شود.

←

کرده‌اند بجماعتی از صحابه مانند علی، ع، و ابن عباس و ابن عمر و طلحه و ابن مسعود و ابو هریره و انس و ابن حارث بن جزء نسبت داده و اسانیدی[۴] آورده‌اند که چه بسا منکران بر آنها خرده گرفته‌اند، چنانکه هم اکنون آنها را یاد میکنیم. چه در نزد محدثان معروفست که جرح مقدم بر تعدیل است از این رو هرگاه در بعضی از رجال اسانید عیبجویی و نکوهشی از قبیل غفلت یا بدی حفظ یا کمی ضبط[۵] یا ضعف یا سوء رأی بیابیم عیب‌های مزبور به صحت حدیث هم راه خواهد یافت و آنرا سست خواهد کرد، و نباید گفت چه بسا نظیر این گونه عیبجوییها ممکنست به رجال صحیحین (صحیح مسلم و بخاری) نیز راه یابد چه اجماع محدثان بر اینست که آنچه را بخاری و مسلم در آنها آورده‌اند مقرون بصحت است و هم اجماع امت بر اینست که باید احادیث آنها را بقبول تلقی کرد و به آنها عمل نمود و اجماع خود بزرگترین و نیکوترین وسیله حمایت و دفاع است. و جز صحیحین دیگر کتب حدیث این منزلت را ندارند چه به آنچه از ائمه حدیث در این باره نقل شده در اسانید آن دو مجال سخن می‌یابیم[۶].

و ابوبکر بن ابوخیثمه[۷]، بنابر آنچه سهیلی[۸] از وی نقل کرده، در گردآوری احادیث مربوط به مهدی تتبع فراوان کرده است چنانکه گوید غریب‌ترین آن اخبار از لحاظ اسناد حدیثی است که ابوبکر اسکاف در کتاب فوایدالاخبار آورده و آنرا به مالک بن انس[۹] از محمدبن منکدر[۱۰] از جابر، مستند کرده است، گفت

۱- محمدبن عبدالله بن محمد بن حمدویه معروف بحاکم نیشابوری صاحب تألیفات بسیار در علم حدیث و تاریخ است و بسال ۴۰۳ درگذشته است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۲- ابوالقاسم سلیمان طبرانی که در طبریهٔ متولد شده، صاحب معجمی در احادیث، متوفی بسال ۳۶۰ هجری.

۳- ابویعلی احمد بن علی بن مثنی تمیمی واعظ و محدث موصلی. او راست مجموعه‌ای در حدیث و کتاب معجم الصحابهٔ و کتاب المسند، وفات وی بموصل در ۳۰۷ هجری است (لغت نامه دهخدا).

۴- اسانید جمع اسناد است و اسناد در حدیث اینست که بگویند: فلان از فلان و او از پیامبر بما خبر داده است (تعریفات جرجانی).

۵- در اصطلاح رساندن سخن بگوش شنونده است بهمان نحو که آنرا از دیگری فراگرفته و باید سخن را درک کرده باشد چنانکه هنگام رساندن آن بدیگری معنی آن بر شنونده روشن و هویدا باشد آنگاه در حفظ آن چندان بکوشد و چنان آنرا بیاد آورد که هنگام شنواندن بغیر بتواند بی‌هیچگونه تغییری آن سخن را همچنان که شنیده و دریافته ادا کند (کشاف اصطلاحات الفنون).

۶- از «ینی».

۷- ابوبکر احمد بن ابوخیثمه مؤلف کتابی است در تاریخ حدیث و هم درباره علم حدیث تألیف دارد. وی بسال ۲۷۹ هجری درگذشته است.

۸- ابوالقاسم عبدالرحمن خثعمی سهیلی که در مالقهٔ از شهرهای اندلس متولد شده و ابن خلکان و حاجی خلیفهٔ کتب بسیاری به وی نسبت داده‌اند. او بسال ۵۸۱ درگذشته است.

۹- امام مالک بن انس از بنیان گذاران یکی از چهار مذهب سنت و جماعت وی بسال ۱۷۹ در مدینهٔ درگذشته است.

۱۰- ابوبکر محمدبن منکدر از خاندان قریش و در علوم قرآن و حدیث از ثقات بوده است. وی در سال ۱۳۱ درگذشته است.

پیامبر، ص، فرمود: هر که مهدی را تکذیب کند کافر شده است و هر که دجال[1] را تکذیب کند دروغ گفته است.

و درباره طلوع آفتاب از مغرب نیز چنانکه گمان میکنم نظیر این معانی را بیان کرده و همین اندازه غلو کافی است، و خدا بصحت طریق آن به مالک بن انس داناتر است با اینکه ابوبکر اسکاف در نزد ائمه حدیث متهم و سازنده است.

و اما ترمذی و ابوداود سندشان را به ابن مسعود[2] از طریق عاصم بن ابی النجود[3] یکی از قراء سبعه از زر بن حبیش[4] از عبدالله بن مسعود از پیامبر، ص، تخریج کرده‌اند بدینسان: اگر از دنیا بجز یک روز باقی نماند (زایده گوید)[5] خدا آن روز را دراز میکند تا (مردی از «دودمان» من یا) از خاندان مرا برانگیزد که نام او و نام پدرش با نام من و نام پدرم یکیست. این لفظ ابوداود است و بر آن سکوت کرده است و در رساله مشهور خود گفته است آنچه در کتاب خود بر آن سکوت کرده است از حدیث‌های شایسته میباشد. و لفظ ترمذی چنین است: دنیا از میان نمیرود مگر آنکه مردی از خاندان من که نام او با نام من یکیست بر عرب فرمانروا میشود. و در لفظ دیگر چنین است: تا اینکه بعد مردی از خاندانم بولایت برسد. و درباره هر دو لفظ گوید حدیثی حسن و صحیح است.

و هم آنرا از طریقی موقوف بر ابوهریره روایت کرده است.

و حاکم گوید: ثوری[6] و شعبه و زایده و دیگر از ائمه مسلمانان از عاصم آنرا نقل کرده‌اند. و گوید: و کلیه طرق عاصم بروایت از زر و او بروایت از عبدالله بنابر آنچه اصل آنها را از استدلال به اخبار عاصم آشکار کردم صحیح است، زیرا او یکی از پیشوایان مسلمانان است، انتهی.

ولی احمد بن حنبل گفته است که عاصم مردی صالح و قاری قرآن و نیکوکار و ثقه بوده است لیکن اعمش حافظه بهتر و قوی‌تر از عاصم داشت، و همچنین شعبه اعمش را در تثبیت حدیث بر عاصم ترجیح میداده است.

و عجلی گوید در خصوص روایات او از زر و ابی وائل درباره او اختلاف روی داده است و این گفته اشاره به ضعف روایت او از آنهاست.

و محمد بن سعد گوید: عاصم مردی ثقه بود ولی در احادیث بسیار اشتباه میکرد و یعقوب بن سفیان گوید در حدیث او اضطراب است.

۱- «ینی» دخان.

۲- ابن عباس (ک) و (ب) و (ا). عبدالله بن مسعود محدث و یکی از صحابه پیامبر بوده است.

۳- ابوبکر عاصم بن ابی النجود از موالی قبیله جذیمهٔ و متبحر در علوم قرآن متوفی بسال ۱۲۷ هجری.

۴- از «ینی» در (پ): از: زر بن ابی جیش است.

۵- از «ینی».

۶- «ینی» ترمذی و شعبه و زایده.

و عبدالرحمن بن ابی حاتم گوید بپدرم گفتم که ابوزرعه میگوید عاصم مردی ثقه است، گفت این مرتبه را ندارد. و ابن علیه درباره او گفتگو کرده و گفته است هر کس نام او عاصم بوده سوء حفظ داشته است. و ابوحاتم گوید: محل عاصم در نزد من محل صدق است ولی با همه اینها حافظ نبوده است. و گفتار نسایی درباره او مختلف است و ابن فراش گوید در حدیث او ناآشنایی (نکرۀ) است و ابوجعفر عقیلی گوید بجز سوء حفظ عیبی در او نبوده است. و دارقطنی[1] گوید در حفظ او چیزی (عیبی) است. و یحیی قطان گوید هیچ مردی را نیافتم که نام او عاصم باشد جز اینکه او را در حفظ در مرتبه‌ای پست یافتم. و هم گوید شنیدم که شعبه میگفت عاصم بن ابی النجود بما خبر داد و در نفس من نسبت به او چیزی (سوء ظنی) هست.

و ذهبی گوید او در قرائت (قرآن) قابل اعتماد است[2] ولی در حدیث مقامی فروتر از آن دارد راستگو است و حدیث او حسن است و اگر استدلال کنند که شیخین (بخاری و مسلم) از او حدیث روایت کرده‌اند باید گفت که آنها منحصر و تنها از وی روایت نکرده‌اند بلکه روایت از او مقرون به راویان دیگر نیز بوده است.

و ابوداود در همین موضوع حدیثی از علی، رض، تخریج کرده به روایت فطر[3] بن خلیفه (بفاء) از قاسم بن ابوبزه[4] و او از ابوطفیل[5] و او از علی، رض، و علی از پیامبر، ص، که گفت:

اگر از مدت دنیا بیش از یک روز هم باقی نمانده باشد در آن روز خدا مردی را از خاندان من برخواهد انگیخت که زمین را پس از آنکه پر از ستمگری و بیدادگری بوده است پر عدل و داد کند. و هرچند احمد[6] و یحیی بن قطان و ابن معین و نسایی و دیگران فطر بن خلیفه را موثق دانسته‌اند ولی عجلی گفته است: حدیث او حسن است ولی در او اندکی بوی تشیع است. و ابن معین[7] هم یکبار گفته است او محدثی موثق و شیعه است. و احمد بن عبدالله بن یونس گفته است ما بر فطر می‌گذشتیم و او مطروح بود و از او هیچ خبری نمی‌نوشتیم، و بار دیگر گفته است: من به او می‌گذشتم و او را مانند سگ فرو می‌گذاشتم.

۱- علی بن عمر دارقطنی که از محدثان بزرگ و نامور و علمای متبحر و عمیق در تفسیر و علوم قرآن بشمار میرفت در بغداد متولد شده و بسال ۳۸۵ هجری درگذشته است.

۲- در «ینی» عبارت ناخوانایی است که دسلان بدینسان آن را ترجمه کرده است: وی در مورد سهو است.

۳- فطر بن خلیفه گویا در آغاز قرن سوم هجری میزیسته است. و قطن بجای: فطر در (ا) غلط است.

۴- ابو مرۀ: (ک) و (ا) و (ب).

۵- ابوطفیل عامر بن واثلۀ کنانی مکی و بقول بعضی عمرو بن واثلۀ از صحابه پیامبر بود و در روزگار خلافت علی علیه السلام مصاحبت آن حضرت را برگزید و در همه جنگها در رکاب آن حضرت بود و در سال صد هجری درگذشت رجوع به استیعاب و لغت نامه دهخدا شود.

۶- مقصود احمدبن حنبل است.

۷- ابوزکریا یحیی بن معین انباری مولی جنید بن عبدالرحمن غطفانی از محدثان نامور بشمار میرود و در سال ۲۳۳ در مدینۀ درگذشته است.

و دارقطنی گفته است بقول وی استناد نمیشود، و ابوبکر بن عیاش گفته است روایات او را تنها بدان سبب فرو گذاشتم که وی به مذهبی ناشایست منتسب بود.

و گوزگانی (جوزجانی) گوید او منحرف از راه حق است و موثق نیست، انتهی.

و هم ابوداود آنرا به علی رضی الله عنه، نسبت داده و حدیث را بدینسان تخریج کرده است:

از هارون[۱] بن مغیره از عمرو بن[۲] ابی قیس از شعیب بن[۳] خالد از ابو اسحاق سبیعی[۴] روایت شده است که علی، ع، در حالیکه بفرزندش حسن نگریست فرمود این فرزندم سید است چنانکه رسول، ص، او را بدین عنوان نامیده در آینده از نسل او مردی بجهان خواهد آمد که بنام پیامبر شما موسوم خواهد بود و در خوی به وی شباهت خواهد داشت ولی در خلقت به او شبیه نخواهد بود[۵]، آنگاه داستان او را شرح داد که وی زمین را پر از داد خواهد کرد.

و هارون گفت: عمرو بن ابوقیس از مطرف بن طریف از ابوالحسن از هلال بن عمرو بما روایت کرد که شنیدم علی، ع، به روایت از پیامبر، ص، فرمود مردی از ماوراءالنهر (جیحون) ظهور میکند که او را حارث مینامند و پیشرو لشکریان او مردی بنام منصور خواهد بود برای خاندان محمد (امر) را ممهد می‌کند یا سلطه و قدرتی فراهم می‌سازد همچنانکه قریش بسبب رسول خدا، ص، قدرت و توانایی بدست آورد بر هر مؤمنی یاری کردن بوی واجب است، یا فرمود: اجابت دعوت او بر هر مؤمنی واجب است. ابو داود در این حدیث سخنی نگفته و سکوت کرده است ولی در جای دیگر درباره هارون گفته است که او از فرقه شیعه است و سلیمانی گفته است درباره او باید تأمل کرد.

و ابوداود در خصوص عمرو بن ابی قیس گفته است قوی نیست و در حدیث او خطا دیده میشود.

و ذهبی گفته است راستگو است ولی دارای اوهام است. و اما ابواسحق سبیعی هرچند در صحیحین احادیثی از وی تخریج شده است ولی ثابت گردیده است که در پایان زندگی عقل او تباه شده است. و روایت وی از علی، ع، منقطع است، چنانکه روایت ابوداود از هارون بن مغیره نیز بر همین صفت است.

و درباره زنجیر روایت (سند) دوم ابوالحسن و هلال بن عمرو مجهول‌اند و ابوالحسن شناخته نشده است بجز اینکه مطرف بن طریف از او روایت کرده است، انتهی.

و هم ابوداود از ام سلمه و نیز ابن ماجه و حاکم در مستدرک از طریق علی بن نفیل بدینسان تخریج کرده‌اند: از سعید بن مسیب از ام سلمه روایت کرده‌اند که گفت شنیدم پیامبر، ص، میگفت مهدی از خاندان من از نسل فاطمه است. و ابوداود این گفته را بیان کرده و بر آن خاموشی گزیده است و ابن ماجه مهدی را

۱- مروان در چاپهای (ا) و (ب) و (ک).

۲- عمر بن: (ا) و (ب) و (ک).

۳- از «ینی» در چاپهای: مصر و بیروت: از شعیب بن ابی خالد.

۴- نسفی: (ا) و (ب) و (ک).

۵- فشبهه فی الخلق و لا یشبهه فی الخلق در «ینی» بویژه بالای (خلق دوم) ضمه است و بنابراین معنی بعکس می‌شود.

از نسل فاطمه آورده است، و لفظ حاکم چنین است: شنیدم رسول، ص، درباره مهدی سخن میگفت و فرمود ظهور او حق است و او از خاندان فاطمه است. و در تصحیح و تخطئه آن گفتگو نکرده است. و ابوجعفر عقیلی آنرا ضعیف دانسته و گفته است علی بن نفیل را بر این حدیث تبعیت نمیتوان کرد و جز به همین حدیث شناخته نشده است.

و هم ابوداود از ام سلمه حدیث دیگری تخریج کرده به روایت صالح ابوالخلیل از یکی از یارانش و او از ام سلمه و او از پیامبر که فرموده است:

هنگام مرگ یکی از خلفا اختلافی روی میدهد و مردی از اهل مدینه گریزان بسوی مکه میرود و گروهی از مردم مکه نزد وی می آیند و او را بیرون می‌آورند، در حالیکه او اکراه دارد، سپس میان رکن[1] و مقام[2] با او بیعت میکنند. آنگاه لشکریانی از شام برای نبرد با او گسیل میدارند ولی آنها در صحرای میان مکه و مدینه به زمین فرو میروند و هنگامی که مردم این وضع را مشاهده میکنند آن وقت ابدال[3] شام و گروههای مردم عراق نزد او میروند و با وی بیعت میکنند. سپس مردی از قریش که داییهای او از قبیله کلب هستند پدید می آید و لشکریانی بسوی آنان گسیل میشود و آن لشکریان بر آنها غلبه می‌یابند و کسانی حسرت خواهند برد که غنائم کلبیه را نبینند، آنگاه آن مرد بتقسیم همه آن ثروت میپردازد و در میان مردم بر وفق سنت پیامبر ایشان، ص، رفتار میکند و اسلام در سراسر زمین مستقر می‌شود و مدت هفت سال در میان مردم میماند و آنگاه فوت میکند و مسلمانان بر او نماز میخوانند. ابوداود گفته است که برخی از هشام روایت کرده‌اند که وی نه سال زندگی خواهد کرد و گروهی گفته‌اند هفت سال بسر خواهد برد.

سپس ابوداود همین حدیث را بنقل ابوالخلیل از عبدالله بن حارث و او از ام سلمه روایت کرده است. پس بدین سان موضوع مبهم اسناد اول آشکار شده است زیرا رجال حدیث آن از رجال صحیحین هستند و مورد نکوهش و عیبجویی نمیباشند و برخی هم گفته‌اند که حدیث مزبور بروایت قتاده از ابوالخلیل است و گاه گفته‌اند که این روایت قتاده از ابوالخلیل است و قتاده مدلس است و آن را معنعن کرده است. و حدیث مدلس پذیرفته نمیشود جز آنکه ابوداود در فصول و ابواب مهدی بصراحت حدیث را آورده است[4].

و هم ابوداود حدیثی تخریج کرده و حاکم هم از وی تبعیت نموده است بدینسان که از طریق عمران قطان و او از قتاده و او از ابونضره و او از ابوسعید خدری بروایت از پیامبر، ص، گفته است که مهدی از من

۱- حجر اسود (منتهی الارب).

۲- مقام ابراهیم در خانه کعبه.

۳- گروهی از اولیاءالله که حق تعالی عالم را بوجود ایشان قائم دارد و آن همه در عالم هفتاد شخص‌اند چهل در شام میباشند و سی کس در جاهای دیگر و اگر یکی از آنان بمیرد دیگری از مردم بجای او مقرر شود (غیاث).

۴- «مگر آنچه بسماع آن تصریح شده باشد با اینکه در این حدیث تصریحی درباره نام مهدی نیست آری ابوداود آنرا در ابواب آن آورده است»: (ب) و (ک) و (ا).

است، گشاده پیشانی است و نوک بینی او بلند[1] خواهد بود، وی زمین را پر عدل و داد خواهد کرد از آن پس که ستمگری و جور آنرا فراگرفته باشد و هفت سال فرمانروایی میکند. اینست عبارت ابوداود و سخنی در این باره نمیگوید، و عبارت حاکم چنین است: مهدی از خاندان ماست بلند بینی است و نوک آن بلند و گشاده پیشانی خواهد بود زمین را از داد و عدل پر میکند از آن پس که ستمگری و جور آنرا فراگرفته باشد، بدینسان میزید و دست چپ و دو انگشت شست و ابهام دست راستش را گشود و سه انگشت دیگر را بست. حاکم گوید: این حدیث صحیح است ولی بشرط آنکه با اصول مسلم موافقت کند، و او آنرا تخریج نکرده است. انتهی.

و درباره استدلال به احادیث عمران قطان اختلاف نظر است و بخاری از او بعنوان استشهاد و نه بطور اصالت روایت کرده است و یحیی قطان از او نقل روایت نمی‌نمود.

و یحیی بن معین درباره او گفته است: حدیث او [همیشه][2] قوی نیست و بار دیگر گفته است: چیزی نیست.

و احمدبن حنبل گفته است: امیدوارم که از لحاظ حدیث صالح باشد و یزید بن زریع گفته است او مردی از حروریه[3] بوده و شمشیر کشیدن بر روی اهل قبله (مسلمانان) را روا می‌دانسته است.

و نسایی گفته است: ضعیف است. و ابوعبید آجری گوید از ابوداود درباره وی پرسیدم، گفت: او از اصحاب حسن است و جز نیکی درباره او چیزی نشنیده‌ام و بار دیگر از ابوداود شنیدم که او را نام برده و گفته: ضعیف است وی در زمان ابراهیم بن عبدالله بن حسن فتوای شدیدی داده که موجب خونریزی شده است.

و ترمذی و ابن ماجه و حاکم از ابوسعید خدری [از طریق زید عمی و او از ابوصدیق ناجی و او از ابوسعید خدری][4] خبری تخریج کرده‌اند که وی گفته است بیم داشتیم که پس از پیامبر ما بعضی از وقایع روی دهد از این رو از پیغمبر خدا، ص، در این باره سؤال کردیم و او فرمود:

در میان امت من مهدی ظهور میکند و پنج [سال] می‌زید یا هفت یا نه [به تردید] زید شکاک (راوی). معدود را بر آن بیفزای. گفت پرسیدیم[1] مقصود چیست؟ گفت: سالهایی. پس [کسان] نزد مهدی

۱- قنی الانف: بلندی سر بینی و کژی و کوزی وسط آن و درازی طرف یا برآمدگی وسط نای و تنگی هر دو سوراخ و این در اسب عیب و در شاهین و باز مدح است (منتهی الارب).

۲- از «ینی».

۳- حروریه: گروهی از خوارجند و آنها نجدهٔ بن عامر حنفی حروری خارجی و اصحاب ویند (منتهی الارب).

۴- قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست. کلمه «عمی» منسوب به «عم» (عمو) است و از این رو زید را بدین لقب میخواندند که هر وقت درباره چیزی از وی سؤال میکردند میگفت صبر کن تا آنرا از عموی خود بپرسم. رجوع به منتهی الارب ذیل «عم» شود.

←

می‌آیند و می‌گویند: ای مهدی بما بخشش کن مهدی در دامان جامه او تا حدی که بتواند حمل کند (درهم و دینار) میریزد. اینست لفظ ترمذی و گوید این حدیث حسن است و از ابوسعید خدری و آن از پیامبر، ص، بی‌وجهی روایت شده است.

و تعبیر ابن ماجه و حاکم چنین است: مهدی در میان امت من پدید می آید اگر دوران ظهور او کوتاه باشد هفت وگرنه نه سال خواهد بود و آنگاه امت من در آن روزگار آنچنان متنعم میشوند که هرگز نظیر آن شنیده نشده است. زمین طعمه‌های خود را ارزانی می‌دارد و چیزی از آنها اندوخته نمی‌شود. و ثروت در آن روزگار خرمن‌وار در دسترس مردم خواهد بود بدانسان که فلان مرد نزد مهدی می آید و میگوید: ای مهدی چیزی بمن ببخش و او میگوید برگیر، انتهی.

و هرچند دارقطنی و احمدبن حنبل و یحیی بن معین درباره زید عمی گفته‌اند که او صالح است و احمدبن حنبل افزوده است که او برتر از یزید رقاشی و فضل بن عیسی است ولی با همه اینها ابوحاتم حدیث او را ضعیف دانسته و گفته است اخبار او را مینویسند ولی بدانها استدلال نمیکنند و یحیی بن معین در روایت دیگری گفته است چیزی نیست، و بار دیگر گفته است حدیث او را مینویسند ولی ضعیف است.

و (جوزجانی) گوزگانی[2] گفته است: او متماسک است. و ابوزرعه گفته است. قوی نیست و حدیث او سست و ضعیف است. و ابوداود گفته است: چنین نیست بلکه شعبه از او روایت کرده است. و نسایی گفته است: ضعیف است و ابن عدی گفته است: عموم روایات و کسانیکه از آنها روایت کرده است ضعیف هستند، با اینکه شعبه از او روایت کرده است و شاید بتوان گفت که شعبه از کسی ضعیف‌تر از وی روایت نکرده است.

و ممکنست گفته شود که حدیث ترمذی بمنزله تفسیری برای روایتی شده است که مسلم آنرا در صحیح خود آورده است و آن عبارت از حدیث جابر است که گفته است رسول، ص، فرمود: در پایان روزگار امت من خلیفه‌ای خواهد بود که مال را (چون خاک) بمردم می‌بخشد چنانکه بشمار نیاید.

و هم از حدیث ابوسعید که گفت: از خلفای شما خلیفه‌ای خواهد بود که مال (چون خاک)[3] به مردم ارزانی دارد و نیز از طریق دیگری از آنان بدینسان روایت شده است: (پیامبر) گفت: در آخرالزمان خلیفه‌ای خواهد بود ثروت‌ها را تقسیم میکند و آنها را نمیشمرد، انتهی. و در احادیث مسلم نام مهدی یاد نشده است و دلیلی هم در دست نیست که نشان دهد مراد از آنها مهدی است.

و حاکم نیز همان حدیث را از طریق عوف اعرابی و او از صدیق ناجی و وی از ابوسعید خدری بدینسان روایت کرده است که ابوسعید گفت پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز روی نمیدهد مگر هنگامی که زمین پر از

۱- دسلان چنین ترجمه کرده است (بر حسب نسخه‌ای که در دست داشته) و پنج یا هفت می‌زید، معدود را بر آن بیفزای گفت: پرسیدیم ... و صورت متن از نسخ موجود است.

۲- صورت متن از «ینی» و (پ) است در چاپهای مصر و بیروت جرجانی است.

۳- در (ا) بجای: مال، ماء است.

جور و ستم و تجاوز میشود آنگاه از خاندان من مردی پدید می آید کـه زمـین را پـر از عـدل و داد میکنـد چنانکه پر از جور و ستم شده بود، و حاکم درباره این حدیث گفته است این روایت بر شرط شیخین (مسـلم و بخاری) صحیح است و آنها حدیث مزبور را تخریج نکرده‌اند.

و هم حاکم حدیث یاد کرده را از طریق سلیمان بن عبید بروایت از ابوالصـدیق نـاجی و او بـه نقـل از ابوسعید خدری روایت کرده که رسول، ص، گفته است: در پایان روزگار امت من مهدی پدید می آید و خـدا بر او باران نازل میکند و زمین گیاه خود را بیرون می‌دهد و مال را از روی صـحت بمـردم ارزانـی میـدارد و چهارپایان فزونی می‌یابند و ملت اسلام بمرحله عظمت میرسد و او هفت یا هشت سال میزید.

و حاکم درباره این حدیث گفته است این صحیح است بر شرط شیخین، مسلم و بخاری، ولی آنها آنـرا تخریج نکرده‌اند با اینکه سلیمان بن عبید کسی است که هیچکس سنتی[1] از او تخریج نکرده است، امـا ابـن حبان وی را در زمره ثقات شمرده و نیاورده است که کسی درباره آن اظهار نظری کرده باشد[2].

آنگاه حاکم همین حدیث را بار دیگر از طریق اسد بن موسی بروایت از حماد بـن سـلمه و او بنقـل از مطروراق و ابوهارون عبدی و آنها از ابوالصدیق ناجی و وی از ابوسعید روایـت کـرده اسـت کـه پیـامبر، ص، فرمود: زمین پر از ستم و جور میشود، آنگاه مردی از خاندان من پدید می آید و هفت یا نه سال فرمـانروایی میکند و زمین را پر از عدل و داد میسازد از آن پس که پر از جور و ستم بوده است و حاکم درباره آن گفتـه است: این حدیث [بر شرط مسلم است و آن را بر شرط از این رو قرار داده است که][3] او حـدیث را از حمـاد بن سلمه و شیخ وی مطروراق تخریج کرده است ولی از شیخ دیگر وی ابوهارون عبدی تخریجی نکرده است و او بسیار ضعیف و متهم بدروغگویی است و نیازی نیست که اقوال ائمه حدیث را درباره تضعیف او بتفصـیل بیاوریم. و اما اسد بن موسی که از حماد بن سلمه حدیث روایت کرده است ملقب به اسد السنهٔ (شیر سنت) میباشد و هر چند بخاری گفته است حدیث او مشهور است و در صحیح خود بدان استناد کرده اسـت و هـم ابوداود و نسایی به حدیث وی استدلال کرده‌اند ولی با همه اینها ابوداود بـار دیگـر گفتـه اسـت: او (اسـد) از ثقاتی است که اگر تصنیف نمیکرد بهتر بود. و ابومحمد بن حزم دربـاره وی گفتـه اسـت: حـدیث وی منکـر است. و طبرانی همان حدیث را در معجـم اوسـط خـود بروایـت ابوالواصـل از عبدالحمیـد بـن واصـل و او از ابوالصدیق ناجی و وی از حسن بن زید سعدی یکی از افراد خاندان بهدله و او از ابوسعید خدری نقـل کـرده است که ابوسعید گفته است: شنیدم پیامبر، ص، فرمود: مردی از امت من بیرون می آید که قائل بـه سـنت منست. خدای عزوجل بخاطر او از آسمان باران رحمت نازل میکنـد و زمـین برکـت و خیـر خـود را آشـکار

۱- از «ینی». در چاپهای مصر و بیروت بجای: سنهٔ، ستهٔ است بدین مفهوم که در هیچیک از صحاح ستهٔ از او حـدیثی تخـریج نشده.

۲- در «ینی» چنین است: و ندیده‌ایم کسی درباره آن سخن گفته باشد.

۳- از «ینی».

میکند و بسبب او زمین پر داد و عدل میشود از آن پس که پر از جور و ستم بود و بر این امت مدت هفت سال فرمانروایی میکند و به بیت المقدس فرود می آید.

و طبرانی درباره این حدیث گفته است: جماعتی آنرا از ابوالصدیق روایت کرده‌اند ولی جز ابوواصل هیچیک از راویان این خبر، میان «ابوالصدیق» و «ابوسعید» کسی را واسطه قرار نداده است چه او حدیث را از حسن بن یزید و وی از ابوسعید آورده است، انتهی.

و ابن ابی حاتم این حسن بن یزید را نام برده ولی بیش از آنچه در این اسناد از ابوسعید روایت آورده است و ابوالصدیق از وی روایت کرده است سخنی درباره او نگفته است و او را معرفی نکرده است.

و ذهبی در میزان گفته است که وی ناشناس (مجهول) است ولی ابن حبان وی را در زمره ثقات نام برده است. و اما ابوالواصل که حدیث را از ابوالصدیق روایت کرده است کسی است که هیچکس سنتی از وی تخریج نکرده است[۱] لیکن ابن حبان او را در زمره طبقه دوم ثقات نام برده و درباره وی گفته است: از انس روایت آورده است و شعبه و عتاب بن بشر[۲] از وی روایت کرده‌اند.

و ابن ماجه در کتاب خود موسوم به: «سنن» حدیثی بدینسان تخریج کرده است: از عبدالله بن مسعود از طریق یزید بن ابی زیاد از ابراهیم از علقمه از عبدالله که گفت (عبدالله): هنگامی که ما در نزد پیامبر، ص، بودیم ناگاه جوانانی از بنی هاشم پدید آمدند و همینکه پیامبر، ص، آنان را دید اشک از دیدگانش فرو ریخت و رنگ از رخسارش پرید. عبدالله گوید:

گفتم ما همچنان در چهره تو گرفتگی می‌بینیم که دوست نداریم بدینسان باشی. گفت: ما خاندانی هستیم که خدا برای ما بجای این دنیا آن جهان را برگزیده است و خاندان من پس از مرگ من گرفتار بلایا و آوارگیها و بی‌خانمانیها خواهند شد تا آنکه طایفه‌ای از سوی خاور پدید می‌آیند که دارای بندها و درفشهای سیاه خواهند بود و آنها درخواست خیر و نیکی میکنند ولی خواستهای ایشان را اجابت نمیکنند از این رو بنبرد برمیخیزند و پیروز میشوند و آنگاه خواسته‌های ایشان را به آنان ارزانی میدارند ولی آن طایفه آنها را نمی‌پذیرند تا آنکه زمام امور را بمردی از خاندان من می‌سپرند و او زمین را آکنده از داد و عدل میکند چنانکه آن را پر از جور و ستم کرده بودند پس هر کس از شما آن دوران را درک کند باید بسوی آنان بشتابد هر چند خیزان و افتان بر روی برف باشد، انتهی.

و این حدیث در نزد محدثان معروف بحدیث رایات است و راوی آن یزید بن ابی زیاد میباشد.

و شعبه درباره یزید بن ابی زیاد گفته است که او مردی رفاع بود یعنی احادیثی را که ناشناخت بود مرفوع[۳] قرار میداد و محمدبن فضل گفته است: وی از پیشوایان بزرگ شیعه بوده است و احمدبن حنبل

۱- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: ستهٔ است.

۲- در «ینی»: بشیر.

۳- از اصطلاحات علم حدیث است. رجوع به کتب مربوط بدان شود.

گفته است: وی حافظ نبوده است. و بار دیگر گفته است حدیث او [این نیست][1] و یحیی بن معین گفته است: ضعیف است. و عجلی گفته است: او [جائز حدیث است و در اخذ آن هنگام حفظ شتاب می‌کرد][2]. و ابوزرعه گفته است: حدیث او را نمی‌نویسند و بدان استدلال نمیکنند. و ابوحاتم گفته است: قوی نیست. و گوزگانی گفته است: شنیدم که رجال حدیث اخبار او را ضعیف میشمردند. و ابوداود گفته است: کسی را نمیشناسم که حدیث وی را فرو گذاشته باشد ولی من دیگران را از او دوست‌تر دارم. و ابن عدی گفته است:

وی از شیعیان کوفه است و با اینکه ضعیف است حدیث او را مینویسند و مسلم از او روایتی کرده ولی مقرون بدیگری [نه بطور استقلال].

و خلاصه اکثر رجال حدیث او را بضعف نسبت داده‌اند و ائمه ایشان تصریح کرده‌اند حدیثی که از ابراهیم از علقمه از عبدالله روایت کرده است و معروف بحدیث رایات است ضعیف میباشد و وکیع بن جراح و همچنین احمدبن حنبل گفته‌اند: چیزی نیست. و ابوقدامه گفته است: شنیدم ابواسامه درباره حدیث یزید از ابراهیم در خصوص رایات میگفت: اگر در نزد من پنجاه بار سوگند یاد کند آنرا تصدیق نخواهم کرد. آیا این مذهب ابراهیم یا مذهب علقمه یا مذهب عبدالله است؟ و عقیلی این حدیث را در ضمن احادیث ضعیفان آورده است و ذهبی گفته است: صحیح نیست.

و ابن ماجه حدیثی از علی، رض، تخریج کرده که زنجیر سند آن چنین است: یاسین عجلی از ابراهیم بن محمدبن حنیفه از پدرش از جدش روایت کرده که پیامبر، ص، فرمود: مهدی از ما خاندان رسالت است که خدا بوسیله او در یک شب [جهان را] اصلاح میکند[3].

و هر چند ابن معین درباره یاسین عجلی گفته است که مانعی در حدیث او نیست ولی بخاری گفته است در آن نظر است و این جمله در اصطلاح بخاری از تضعیف بسیار شدید در خصوص اشخاص حکایت میکند. و ابن عدی در کامل و ذهبی در میزان این حدیث را آورده‌اند ولی بر سبیل انکار وی و ذهبی گفته است او بهمین حدیث معروفست.

و طبرانی در معجم اوسط حدیثی از علی، رض، تخریج کرده که وی به پیامبر، ص، گفت: ای رسول خدا، آیا مهدی از ماست یا از دیگران؟ پیامبر فرمود بلکه مهدی از ماست، خدا به ما [جهان را] ختم میکند همچنانکه به ما آغاز کرد و بما [مردم] از شرک رهایی می‌بخشند و بوسیله ما پس از دشمنی‌های آشکار تألیف قلوب میکند همچنانکه بوسیله ما پس از دشمنی ناشی از شرک دلهای آنان را بهم نزدیک کرد و آنان را یک دل و متحد ساخت آنگاه علی، رض، گفت: آیا مردم آن زمان مؤمن خواهند بود یا کافر؟ پیامبر فرمود: گروهی مفتون و گروهی کافر خواهند بود، انتهی.

۱- از «ینی».

۲- از «ینی»

۳- در «ینی» چنین است: خدا آن را در یک شب اصلاح می‌کند.

و در زنجیر سند این روایت نام عبدالله بن لهیعه آمده است که ضعیف است و همه او را برین صفت میشناسند و هم نام عمروبن جابر حضرمی دیده میشود که از عبدالله هم ضعیف‌تر است و احمدبن حنبل گوید: از جابر احادیث منکری روایت شده است و من خبر یافته‌ام که او دروغگو بوده. و نسائی گفته است: مورد اعتماد نیست و هم گفته است: ابن لهیعه شیخی احمق و سست خرد بوده است و میگفته است علی در میان ابرهاست و در حالیکه با ما نشسته بود همینکه ابری در آسمان میدید میگفت: آن علی است که در میان ابر گذشت.

و هم طبرانی از علی، رض، حدیثی تخریج کرده است که پیامبر، ص، فرمود: در آخرالزمان فتنه‌ای پدید می آید که مردم آواره میشوند و چنان ناپدید میگردند که بدست آوردن آنان مانند بدست آوردن زر در کان دشوار میشود پس مردم شام را ناسزا مگوئید بلکه فتنه‌انگیزان آنان را نکوهش کنید زیرا در میان مردم شام ابدال هم بسر میبرند، دیری نخواهد گذشت که ابری پر از رعد و برق و بیمناک از آسمان بر مردم شام نازل خواهد شد بدانسان که همه مردم را پراکنده خواهد کرد و چنان مرعوب خواهند گردید که اگر روباهان هم با آنان به نبرد برخیزند بر ایشان چیره خواهند شد و درین هنگام کسی از خاندان من قیام میکند که سپاهیان او سه بند (رایت) خواهند داشت، آن که زیاده گوید پانزده هزار و آنکه کم گوید دوازده هزار بر شمارد و شعار ایشان [امت و امت][1] بکش! بکش! خواهد بود و هفت بند (رایت) با ایشان روبرو میشوند و در زیر هر بندی مردیست که خواستار پادشاهی است، پس خدا همه آنان را میکشد [و الفت و نعمت و سرزمین (دور و نزدیک و رای و تدبیر) مسلمانان را به آنان][2] باز میگرداند، انتهی.

و در زنجیر سند بین حدیث عبدالله بن لهیعه است که ضعیف میباشد و حال او معروفست. و حاکم آنرا در مستدرک خود روایت کرده و گفته است: اسناد آن صحیح است ولی مسلم و بخاری آنرا تخریج نکرده‌اند و در روایت حاکم چنین است: سپس هاشمی ظهور میکند و خدا ائتلاف و نعمت و ... تا آخر.

و در طریق او ابن لهیعه نیست و آن از لحاظ اسناد صحیح است.

و حاکم در مستدرک از علی، رض، بروایت ابوالطفیل از محمدبن حنفیه حدیثی تخریج کرده است که محمد بن حنفیه گفته است: روزی در نزد علی، رض، بودیم مردی درباره مهدی از وی سؤال کرد. علی گفت: هیهات! سپس با بست و گشاددست شماره هفت را نشان داد و آنگاه گفت: این امر در آخرالزمان خواهد بود، هنگامی که اگر مرد بگوید خدا، کشته میشود.

و خدا برای مهدی قومی گرد می آورد که مانند تکه‌های ابر پراکنده‌اند ولی خدا دلهای آنان را بهم نزدیک میسازد و همه یک دل و یک رأی میباشند چنانکه از هیچکس وحشت ندارند و بسبب داخل شدن

۱- ینی. یعنی: بکش و بکش.

۲- از (ینی) در «ینی»: (دورای) بجای: (دور و نزدیک و رای و تدبیر) در چاپهای مصر است که شاید منظور دو سوی (مشرق و مغرب) است.

هیچیک از کسانی که داخل ایشان میشوند شاد و مغرور نمیگردند شماره آنان به اندازه جنگ آوران بدر است نه در گذشته کسی بر ایشان سبقت جسته و نه در آینده نظیر آنان پیدا خواهد شد و شماره آنان به اندازه اصحاب طالوت خواهد بود که با او از رود گذشتند.

ابوالطفیل گوید: ابن حنفیه پرسید آیا میخواهی (آن را بدانی؟) گفتم: آری. گفت: مهدی از میان این دو کوه[1] بیرون می آید. گفتم ناچار بخدای سوگند اینجا را ترک نخواهم گفت تا هنگامی که زنده باشم. و او در آنجا یعنی در مکه درگذشت.

حاکم گفته است این حدیث صحیح است و بر شرط اصول شیخین (مسلم و بخاری) است، انتهی. ولی آن تنها بر شرط اصول مسلم است چه در زنجیر اسناد آن نام عمار ذهبی و یونس بن ابی اسحاق است[2] و بخاری برای او بعنوان استدلال حدیثی تخریج نکرده بلکه بقول او استشهاد جسته است. گذشته از اینکه بدین موضوع تشیع عمار ذهبی هم ضمیمه میشود و او کسی است که هرچند احمد (بن حنبل) و ابن معین و ابوحاتم نسایی و دیگران او را موثق دانسته‌اند ولی علی بن مدنی بروایت از سفیان آورده است که بشیر بن مروان او را پی بریده است. گفتم چرا؟ گفت برای تشیع او.

و ابن ماجه حدیثی از انس بن مالک، رض، تخریج کرد که زنجیر اسناد آن چنین است: سعد بن عبدالحمید[3] از جعفر و او از علی بن زیاد یمامی و او از عکرمهٔ بن عمار و وی از اسحاق[4] و او از عبدالله [بن مسعود] و او از انس روایت کند که انس گفت شنیدم رسول خدا، ص، میگفت: ما فرزندان عبدالمطلب بزرگان و سادات اهل بهشتیم من و حمزه و علی و جعفر و حسن و حسین و مهدی، انتهی. و عکرمهٔ بن عمار هرچند مسلم برای او حدیث تخریج کرده ولی آنرا بعنوان متابع[5] آورده است. برخی او را ضعیف و برخی وی را موثق دانسته‌اند. و ابوحاتم رازی گفته است او مدلس است و حدیث او پذیرفته نمیشود مگر آنکه[6] به سماع آن تصریح کند.

و درباره علی بن زیاد ذهبی در میزان گفته است نمیدانیم او کیست، سپس گفته است درست اینست که نام او عبدالله بن زیاد باشد.

۱- مقصود دو کوه ابوقبیس و احمر است که در مکه واقع میباشند و آنها را «اخشبان» گویند.

۲- در چاپهای (ک) و (ا) و (ب) و «ینی» چنین است: «و بخاری برای آنها حدیثی تخریج نکرده است و در زنجیر اسناد آن عمرو بن محمد عبقری «عنقری ینی» است و بخاری برای او حدیثی تخریج نکرده است بلکه ...».

۳- در (ا) عبدالحمید بن جعفر.

۴- در (ا) اسحاق بن عبدالله از انس و صورت متن از (پ) و ینی است.

۵- متابع در اصطلاح حدیث بر خبری اطلاق می‌شود که آنرا در ضمن حدیث دیگری تنها از لحاظ مفهوم یا بیان تعبیر مرتبط می‌کنند ولی از نظر آنکه حدیثی مستقل بشمارند و دو حدیث حساب کنند کمترین ارزش برای آن قائل نیستند و آنرا بعنوان استدلال از صحابه نمی‌آورند.

۶- (الی ان) در همه چاپها غلط و صحیح بر حسب «ینی» (الا ان) است.

و اما سعدبن عبدالحمید، هر چند یعقوب بن شیبه او را موثق دانسته و یحیی بن معین هم گفته است مانعی درباره حدیث او نیست، ولی ثوری سخنانی در خصوص او یاد کرده است، گویند بدان سبب که ثوری دیده است او درباره مسائلی فتوی میدهد و خطا میکند. و ابن حبان گفته است: او از کسانی است که خطای وی فاش است و ازینرو بگفته او استدلال نمیشود. و احمدبن حنبل گفته است: سعدبن عبدالحمید مدعیست که عرضه کردن[1] کتب مالک را سماع کرده است در صورتی که مردم منکر این ادعای او هستند و میگویند او در اینجا (بغداد) است و به حج نرفته است پس چگونه آنها را سماع کرده است.

و ذهبی او را در زمره کسانی قرار داده که سخن آنان که درباره روایت وی آمده نکوهش و قدح نشده است.

و حاکم در مستدرک خود بروایت مجاهد از ابن عباس و موقوف[2] بر وی حدیثی تخریج کرده است.

مجاهد گفته است که عبدالله بن عباس گفت: اگر نمی‌شنیدم که تو مانند اعضای خاندان پیامبری این حدیث را برای تو نقل نمیکردم. مجاهد گفت این گفتار در پرده می‌ماند و آنرا بکسانی نمیگویم که از شنیدن آن اکراه دارند سپس گفت عبدالله بن عباس گفت: چهار تن از ما خاندان پیامبرند: سفاح و منذر و منصور و مهدی. مجاهد گفت: این چهار تن را برای من تشریح کن.

ابن عباس گفت: اما سفاح چه بسا که یاران و انصار خود را بکشد و از دشمن خود درگذرد و اما منذر ثروت بیکرانی بمردم می‌بخشد و حال آنکه بنظر خودش عظمی ندارد و مقدار اندکی از آن مال برای خود نگه می‌دارد.

و اما منصور نیمی از نصرتی که به پیامبر خدا اعطا شده بود به وی اعطا می‌شود و همچنانکه دشمنان پیامبر تا مسافت دو ماه راه از وی در بیم بودند دشمنان منصور هم تا مسافت یک ماه راه از وی در هراس خواهند بود.

و اما مهدی کسی است که زمین را پر عدل و داد میکند از آن پس که آکنده از جور و ستم بوده است و بهائم از درندگان آسوده میشوند. و زمین پاره‌های جگر «زر و سیم درون» خود را بیرون می‌افکند. گفت: پرسیدم آنها چیست؟ گفت: آن پاره‌های جگری که زمین بیرون می‌دهد (زر و سیم) هر یک همانند ستونی «در بزرگی» می‌باشد. انتهی.

و حاکم گفته است: این حدیث از لحاظ اسناد صحیح است. ولی مسلم و بخاری آنرا تخریج نکرده‌اند و آن به روایت از اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر است که وی از پدرش نقل کرده است و اسماعیل ضعیف

۱- «عرض» در تداول مدارس قدیم عبارت از این بود که کسی نوشته یا کتابی را در نزد یکی از بزرگان دانش بخواند تا بتواند از آن استفاده کند و اجازه نقل و روایت آنرا داشته باشد.

۲- موقوف عبارت از حدیثی است که زنجیر اسناد آن نیکی از صحابه نسبت داده شود بی‌آنکه بخود پیامبر برسد.

است. و پدرش ابراهیم هر چند مسلم برای او حدیث تخریج کرده است ولی بیشتر رجال حدیث او را بضـعف نسبت داده‌اند، انتهی.

و ابن ماجه از ثوبان حدیثی تخریج کرده که ثوبان گفته است رسول خدا، ص، فرمود: سه تن کـه هـر سه فرزند خلیفه میباشند در دوران بزرگی شما[1] به نبرد برمیخیزند و در نزد شـما کشـته مـی‌شـوند[2] آنگـاه بندهای (رایات) سیاه از جانب مشرق برافراشته میشود و شما را آنچنان میکشند که هیچ قـومی را بدانسـان نکشته‌اند[3].

آنگاه سخنی فرمود که آنرا بیاد ندارم و سپس گفت هرگاه او را ببینید با وی بیعـت کنیـد و بسـوی او بشتابید هر چند به زانو بر روی برف باشد چه او مهدی خلیفه خداست، انتهی.

و رجال این حدیث رجال صحیحین هستند جز اینکه در زنجیر اسناد آن نام ابوقلابه جرمی هم دیـده میشود که ذهبی و دیگران وی را مدلس دانسته‌اند و هم در زنجیر اسـناد آن نـام سـفیان ثـوری اسـت کـه مشهور بتدلیس است و هر یک از آن دو تن بذکر زنجیر حدیث پرداخته (حدیث را معنعن آورده) و تصـریح بسماع نکرده‌اند و از این رو حدیث آنان را نمی‌پذیرند. و هم نام عبدالرزاق بن همام در زنجیر اسناد آن وجود دارد که به تشیع معروف بوده است و در پایان دوران زندگی کور شده است و احادیـث را بـا هـم درآمیختـه است.

ابن عدی گفته است: عبدالرزاق درباره فضایل احادیثی نقل کـرده اسـت کـه هـیچکس بـا او بـر آنهـا موافقت نکرده و او را به تشیع نسبت داده‌اند، انتهی.

و ابن ماجه بروایت از عبدالله بن حارث بن جزء زبیدی حدیثی تخریج کرده که از طریق ابن لهیعه و او از ابوزرعه و وی از عمرو بن جابر حضرمی و او از عبدالله ابن حارث بن جزء روایت کرده است که پیامبر، ص، گفت: مردمی از مشرق بیرون می آیند و برای مهدی کار را بنیـان میگذارنـد یعنـی سـلطنت و قـدرت او را مستحکم میکنند. طبرانی گفته است: این حدیث را تنها لهیعه روایت کرده است و ما در ضمن حدیث علـی که آنرا طبرانی در معجم اوسط خود تخریج کرده بود یاد کردیم که ابن لهیعـه ضـعیف اسـت و هـم یـادآور شدیم که شیخ وی عمرو بن جابر از وی ضعیف‌تر است.

و بزار در مسند خود و هم طبرانی در معجم اوسط خویش از ابوهریره حـدیثی تخـریج کـرده‌انـد کـه عبارت آن از طبرانی است و ابوهریره از پیامبر، ص، روایت کند که فرموده است: مهـدی در میـان امـت مـن خواهد بود اگر دوران فرمانروایی او کوتاه باشد هفت وگرنه هشت وگرنه نه سـال خواهـد بـود. امـت مـن در روزگار وی چنان متنعم خواهند شد که همانند آن متنعم نشده‌اند. آسمان پی در پی بر ایشان باران خواهـد

۱- در چاپ (ک) و (ا) کبرکم. و در براهین الامامۀ ص ۴۴۶ «در نزد کرت شما» و در چاپ (پ) کنزکم.

۲- در (ا) آنگاه به هیچیک منتقل نمی‌شود.

۳- در چاپ (ک) «فیقتلونهم» و در براهین الامامۀ نیز: «پس میکشند ایشان را».

فرستاد[1] و زمین هیچیک از گیاهان خود را ذخیره نخواهد کرد و ثروت خرمن‌وار در دسترس مردم قرار خواهد گرفت چنانکه مرد برمیخیزد و میگوید: ای مهدی مرا ثروتی ببخش و او میگوید: برگیر!

و بزار و طبرانی گفته‌اند این حدیث را تنها محمد بن مروان عجلی نقل کرده و بزار افزوده است که معلوم نیست هیچکس او را متابعت کرده باشد و هر چند ابوداود او را موثق شمرده و نیز ابن حبان نام وی را در زمره ثقات یاد کرده است و یحیی بن معین درباره وی گفته است صالح است و بار دیگر گفته است در حدیث او مانعی نیست، ولی با همه اینها درباره او اختلاف کرده‌اند چنانکه ابوزرعه گفته است حدیث او در نزد من آن (پذیرفتنی) نیست[2] و عبدالله بن احمد بن حنبل گفته است: دیدم محمد بن مروان عجلی احادیثی را نقل میکند و من حضور داشتم و به عمد آنها را ننوشتم و آنها را فروگذاشتم و حال آنکه برخی از اصحاب ما آن را می‌نوشتند. و گویی ابن حنبل با این بیان او را تضعیف کرده است.

و ابویعلی موصلی در مسند خود به روایت از ابوهریره حدیثی بدینسان تخریج کرده است: ابوهریره گفت دوست من ابوالقاسم، ص، به من خبر داد که رستاخیز پدید نمی آید مگر آنکه در میان مردم مردی از خاندان من ظهور کند و او آنقدر مردم را برمی‌انگیزد تا به حق بازگردند، پرسیدم (ابوهریره) چه مدتی فرمانروایی میکند؟ فرمود پنج و دو. گفتم: مقصود از پنج و دو چیست؟ گفت: نمیدانم، انتهی.

[و هرچند در این سند نام بشیر بن نهیک است][3] بدان استدلال نتوان کرد و ابوحاتم درباره آن گفته است بدان استدلال نمیشود با همه اینها مسلم و بخاری بدان استدلال کرده‌اند و مردم هم آنرا مورد اعتماد قرار داده و بگفتار ابوحاتم توجه نکرده‌اند که گفته است بدان استدلال نمیشود، جز اینکه در زنجیر اسناد آن نام مرجا بن رجاء یشکری هم دیده میشود که درباره وی اختلاف کرده‌اند. چنانکه ابوزرعه گفته است مورد وثوق است و یحیی بن معین او را ضعیف دانسته[4] و بار دیگر گفته است صالح است و بخاری در صحیح خود فقط یک حدیث بنام او آورده است و ابوبکر بزار در مسند خویش و هم طبرانی در معجم کبیر و اوسط خود حدیثی بروایت از قرهٔ بن ایاس بدینسان تخریج کرده‌اند: قرهٔ گفت که: پیامبر خدا، ص، فرمود: هر آینه زمین پر از جور و ستم خواهد شد و هرگاه چنین شود خدا مردی را از میان خاندان من[5] برخواهد انگیخت که نام او نام من و نام پدرش نام پدر من خواهد بود و او زمین را پر از داد و عدل خواهد کرد از آن پس که پر از جور و ستم بوده است. در آن هنگام آسمان به هیچ رو از باران دریغ نخواهد کرد و زمین هیچیک از گیاهان خود را نخواهد اندوخت. وی در میان شما هفت یا هشت یا نه یعنی سالیانی درنگ خواهد کرد، انتهی.

۱- اشاره به: يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً ۱۱: ۵۲. و آیه ۶، سوره انعام و آیه ۱۰ سوره نوح.

۲- بذاک. «ینی» بذلک. (چاپهای مصر و بیروت).

۳- از «ینی».

۴- و ابوداود گفته است ضعیف است: (ب) و (ک) و (ا).

۵- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: من امتی، بجای: منی است.

و در زنجیر سند این حدیث نام داود بن محبر بن قحزم[1] به روایت از پدرش دیده میشود که هر دو بسیار ضعیفند.

و طبرانی در معجم اوسط خود [حدیثی به روایت از ام حبیبه بدینسان تخریج کرده است: ام حبیبه گفت شنیدم رسول خدا، ص، میگفت مردمی از سوی مشرق بیرون می آیند و در جستجوی مردی هستند که نزدیک خانه (خدا) است و همینکه به بیابان میرسند زمین آنان را در خود فرو میبرد و آنان که عقب مانده باشند نیز همینکه بدان سرزمین برسند زمین آنان را فرو میبرد. گفتم ای پیامبر خدا کسانیکه از روی اکراه بیرون میروند به چه سرنوشتی گرفتار میشوند؟ فرمود آنها هم به سرنوشت دیگر مردم دچار میگردند سپس خدا مردم را برمی‌انگیزاند ولی هر کسی را بر وفق نیتی که دارد، انتهی.

و در زنجیر اسناد این حدیث نام سلمهٔ بن ابرش است که ضعیف است و هم نام محمد بن اسحق که مدلس است و حدیث را معنعن روایت کرده است و چنین حدیثی پذیرفته نمیشود جز اینکه سماع آنرا تصریح کند. و طبرانی][2] از ابن عمر حدیثی بدینسان تخریج کرده است: ابن عمر گفت: پیامبر، ص، در میان چند تن از مهاجران و انصار بود و علی بن ابی طالب در دست چپ و عباس در دست راست وی بودند، ناگاه عباس و مردی از انصار با یکدیگر به بدگویی و نکوهش پرداختند و آن مرد که از انصار بود با عباس درشتخویی کرد آنگاه پیامبر، ص، دست عباس و دست علی را در دستان خود گرفت و گفت در آینده از پشت این (عباس) کسی بیرون خواهد آمد که زمین را پر جور و ستم خواهد کرد و از پشت این (علی) کسیکه زمین را پر عدل و داد خواهد نمود و هرگاه آن روزگار را دریابید بر شماست که بجوان تمیمی که از سوی مشرق بیرون می آید روی آورید چه او علمدار مهدی خواهد بود، انتهی.

و در زنجیر اسناد این حدیث نام عبدالله عمری و عبدالله بن لهیعه است که هر دو ضعیفند، انتهی.

و طبرانی در معجم اوسط خود حدیثی از طلحهٔ بن عبدالله به روایت از پیامبر بدینسان تخریج کرده است: فرمود دیری نخواهد گذشت که فتنه و آشوبی آنچنان برپا خواهد شد که هر جانب آنرا فرونشانند از سوی دیگر آن فتنه برانگیخته خواهد شد تا آنکه منادیگری از آسمان ندا در میدهد که امیر شما فلان است، انتهی.

و در زنجیر اسناد این حدیث نام مثنی بن صباح است که بسیار ضعیف میباشد و گذشته ازین در حدیث نام مهدی تصریح نشده است بلکه محدثان از لحاظ انس به این موضوع آنرا در ذیل فصول و ترجمه احوال مهدی آورده‌اند.

۱- داود بن محبی بن محرم: (ک). داود بن محبر بن قحذم: داود بن مجبر بن قحذم: (ا) داود بن محبر بن بحذم (ینی). و دسلان بجای قحزم «قحرم» تصحیح کرده است و همه غلط است و صحیح داود بن محبر بن قحزم است که در چاپ (پ) بدین صورت آمده و با کتب رجال موافق است.

۲- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است.

اینست کلیه احادیثی که ائمه حدیث آنها را درباره مهدی و ظهور وی در آخرالزمان تخریج کرده‌اند و احادیث مزبور چنانکه دیدی بجز قلیل و بلکه کمتر آنها خالی از انتقاد نیست.

و چه بسا که منکران این موضوع متمسک بحدیثی میشوند که محمدبن خالد جندی آنرا از ابان بن صالح و او از ابوعیاش و وی از حسن بصری و او از انس بن مالک بدینسان روایت کرده است: انس بن مالک از پیامبر، ص، حدیث کرد که فرمود: بجز عیسی بن مریم مهدیی وجود نخواهد داشت.

و یحیی بن معین درباره محمدبن خالد جندی گفته است که او مورد اعتماد است. و بیهقی گفته است تنها محمدبن خالد به روایت آن اختصاص یافته است. و حاکم درباره وی گفته است که او مردی گمنام و مجهولست. و در کیفیت اسناد آن نیز اختلاف شده است چنانکه یکبار آنرا چنانکه یاد کردیم روایت میکنند و آنرا به محمدبن ادریس شافعی نسبت میدهند، و بار دیگر آنرا از محمدبن خالد، از ابان، از حسن، از پیامبر، ص، بطور مرسل[1] روایت میکنند. بیهقی گفته است به روایت محمدبن خالد رجوع شده است و او مجهول است و سند از ابان، متروک است، و از حسن از نبی، ص، منقطع است و در جمله پس حدیث ضعیف و مضطرب است.

و برخی هم گفته‌اند معنی اینکه: «بجز عیسی مهدیی نیست» اینست که جز عیسی کسی در مهد (گهواره) سخن نمیگوید[2] و میخواهند با این تأویل استدلال کردن به آنرا رد کنند یا میان آن و دیگر احادیث مربوط به مهدی جمع نمایند. این به حدیث جریج[3] و دیگر خوارق مانند آن رد میشود.

و اما متصوفه، متقدمان آنان درباره هیچیک از این مسائل بحث و تحقیق نکرده‌اند بلکه سخن ایشان درباره مجاهده به اعمال و نتایجی است که از آنها بدست می آید مانند «حال» و «وجد».

و سخنان امامیه و رافضیان شیعه در خصوص برتری دادن علی، رض، و اعتقاد به امامت وی و ادعای وصیت پیامبر، ص، درباره جانشینی او و تبری از شیخین (ابوبکر و عمر) بوده است چنانکه در ضمن مذاهب ایشان یاد کردیم آنگاه پس از چندی به امام معصوم معتقد شدند و کتب بسیاری درباره معتقدات و مذاهب آنان تألیف گردید.

سپس از میان آنان گروه اسماعیلیان پدید آمدند که به الوهیت امام بگونه حلول مدعی هستند و گروه دیگری از ایشان رجعت هر یک از امامان را بنوعی از تناسخ یا بطور حقیقت ادعا میکنند[4] و گروهی از آنان

۱- مرسل عبارت از یک متن بدون اسناد یا متنی است که اسناد آن از آخر زنجیر ناقص باشد چنانکه یک یا چند نام راوی از آن حذف گردد که باید آنرا بجویند و هم بر اسنادی اطلاق میشود که در چند نام تابعی (یا نام دومین راوی آن) اشتباه شده باشد.

۲- اشاره به: وَ یُکَلِّمُ النَّاسَ فی الْمَهْدِ ۳: ۴۶.

۳- درباره جریج رجوع به الاصابهٔ ج ۱ ص ۲۴۲ و ص ۲۳۸ و حاشیه المعرب جوالیقی ص ۲۳ شود.

۴- و دسته دیگری منتظر آمدن امامانی هستند که از میان ایشان رخت بربسته‌اند: (ک) و (ا) و (ب).

منتظر بازگشت فرمانروایی به خاندان پیامبرند و در این باره احادیثی بجز آنچه ما از احادیث مربوط به مهدی در پیش گفتیم یاد می‌کنند.

آنگاه در میان متصوفه معاصر نیز درباره کشف و ماورای حس سخن بمیان آمد و بسیاری از متصوفه بطور مطلق قائل بحلول و وحدت شدند و با امامیه و رافضیان در این عقیده شرکت جستند چه ایشان[۱] معتقد به الوهیت امامان یا حلول خدا در ایشان بودند. و هم متصوفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آنها در این عقیده از مذهب رافضیان درباره امام و نقیبان[۲] تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و در دیانت مذاهب ایشان را اقتباس کردند و در آنها فرورفتند بحدیکه مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقه این قرار دادند که علی، رض، آنرا بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد با التزام طریقت گرفته بود و این خرقه و طریقت بعقیده آنان از حسن بصری به جنید یکی از مشایخ آنان رسیده است. در صورتی که از طریق صحیح چنین واقعه‌ای دانسته نشده است و این طریقت به علی، کرم الله وجهه، اختصاص نداشته است بلکه کلیه صحابه در طریق دین[۳] بمنزله راهنما و پیشوای مسلمانان میباشند و در اختصاص دادن آن تنها به علی، ع، بوی تندی از تشیع درک میشود که از آن و دیگر مطالبی که درباره دخول ایشان در تشیع و در آمدن آنان در سلک شیعیان مقدم داشتیم فهمیده می‌شود از این رو کتب اسماعیلیان آکنده از عقاید رافضی است. و کتب اسماعیلیان و هم کتب متاخران متصوفه نیز سراپا درباره فاطمی منتظَر[۴] است و آنها را بر یکدیگر املا میکنند و از همدیگر فرامیگیرند و همه آنها مبتنی بر اصول واهی از هر دو گروه است و گاهی هم برخی از آنان بسخنان منجمان درباره قرانات اسناد میکنند و اینگونه پیشگوییهای آنان از نوع سخنانی است که در (ملاحم) چکامه‌های پیشگویی دیده میشود و درباره آنها در فصل آینده گفتگو خواهیم کرد. و کسانیکه ازین گروه متصوفه متاخر بیش از دیگران در امر فاطمی سخن رانده‌اند عبارتند از ابن العربی حاتمی در کتاب عنقای مغرب و ابن قسی در کتاب خلع النعلین و عبدالحق بن سبعین[۵] و شاگردش ابن ابی واطیل که در شرح کتاب خلع النعلین درین باره گفتگو کرده است. و بیشتر کلمات ایشان درباره فاطمی بمنزله لغزها و امثال است و بندرت بصراحت سخن میگویند یا مفسران سخنان ایشان گاهی موضوع را بتصریح بیان میکنند.

۱- برخی از ایشان نه همه امامیه.

۲- نقیب رئیس و عهده‌دار امور مردم است و نقیب اشراف کسی است که احوال ایشان را رسیدگی میکند.

۳- از: «ینی» در (ا) هدی.

۴- بفتح «ظ».

۵- ابن سبعین، ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی مولد او در مرسیه، Murcie، به سال ۶۱۴ و وفاتش بمکه در سنه ۶۶۸. او طریقت خاصی در تصوف داشته و هنگامی که در سبته، Ceuta، میزیسته فردریک دوم از علمای آنجا سؤالاتی کرد و ابن سبعین پاسخ آنها را نوشت و از این رو در نزد مسیحیان شهرت یافت. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

و خلاصه مذهب ایشان بنابر آنچه ابن ابی واطیل یاد کرده اینست که بوسیله نبوت حق و راستی پس از گمراهی و کوری بشر پدید آمده است و بدنبال نبوت خلافت روی میدهد و سپس پادشاهی جای خلافت را میگیرد آنگاه دوران ستمگری و تکبر و باطل پیش می آید.

میگویند و چون معهود از سنت خدا این است که امور بوضع نخستین خود بازگردد ازینرو واجب است امر نبوت و حق از راه ولایت زنده گردد و سپس بخلافت تبدیل شود و بدنبال آن دوران دروغ و تزویر میرسد و جانشین پادشاهی و فرمانروایی میشود و آنگاه کفر بوضعی که پیش از نبوت بود بازمیگردد. آنها با این بیان بوقایعی که پس از نبوت روی داده است اشاره میکنند از قبیل خلافت و تبدیل آن به پادشاهی. و آنها را سه مرحله بشمار می آورند از این رو ولایت را هم که مخصوص آن فاطمی است و امر نبوت و حق را زنده میکند به امر نبوت تشبیه میکنند و آنرا دارای سه مرحله میدانند: نخست ولایت و پس از آن خلفا و جانشینان آن ولی آنگاه دوران دروغ و تزویر که بطور کنایه از آن به خروج دجال تعبیر میکنند فرا می‌رسد پس این سه مرتبه است بر سنت سه مرتبه نخستین سپس کفر بازمی‌گردد همچنانکه پیش از نبوت بود. و نیز میگویند: و چون امر خلافت برای قبیله قریش بمنزله حکم شرعی به اجماعی بوده که انکار آنکه علم آن را بدست نیاورده آن را سست نمی‌کند. پس واجب است که امامت بکسی اختصاص یابد که از قریش به پیامبر، ص، اخص باشد یا بظاهر مانند خاندان عبدالمطلب و یا در باطن پس باید از کسانی باشد که از حقیقت خاندان (آل) بشمار رود. و خاندان کسانی هستند که هرگاه حاضر شود (امام) هر آنکه از آن خاندان است غایب نشود[1]. ابن عربی حاتمی در کتاب خود موسوم به عنقای مغرب فاطمی را بنام «خاتم اولیا» نامیده و از وی بطور کنایه به «خشت نقره» تعبیر کرده است و عنوان اخیر اشاره به حدیث بخاری در (باب خاتم النبیین) است که پیامبر، ص، فرموده است: مثل من در میان پیامبران پیش از من همچون مثل مردیست که خانه‌ای بنیان نهاد و آنرا تکمیل کرد بحدیکه از آن هیچ چیز باقی نماند بجز جای یک خشت، پس من آن خشت هستم».

و خاتم پیغمبران را به خشتی تفسیر میکنند که بنا را تکمیل کرده است. و معنی آن پیامبریست که برای او نبوت کامل حاصل آمده است. و ولایت را در تفاوت مراتب آن به نبوت تشبیه میکنند و صاحب کمال ولایت را خاتم اولیا قرار میدهند یعنی حائز رتبه‌ای که خاتمه و پایان ولایت است همچنانکه خاتم انبیاء حائز پایگاهی بود که خاتمه نبوت بشمار میرفت. و از این رو که شارع در حدیث یاد کرده از این پایگاه خاتمه بخشت خانه تعبیر کرده است و هر دو مقام دارای یک نسبت میباشند و به همین سبب در تمثیل یک خشت بیش نیستند منتها در نبوت خشت زرین و در ولایت خشت سیمین تا میان دو پایگاه تفاوت حاصل آید چنانکه میان زر و سیم فرق هست. از این رو خشت زرین را کنایه از پیامبر، ص، و خشت سیمین را کنایه از آن ولی فاطمی منتظر می آورند و آنرا خاتم انبیا و این را خاتم اولیا مینامند.

۱- عبارت در همه نسخه‌ها مبهم و پیچیده است.

و ابن عربی در ضمن مطالبی که ابن ابی واطیل از وی نقل کرده گفته است که آن امام منتظر از خاندان پیامبر و از نسل فاطمه خواهد بود و ظهور او پس از گذشتن «خ ف ج» از هجرت روی خواهد داد.

و سه حرف مزبور را بمنظور بدست آوردن عدد آنها بحساب جمل ترسیم کرده است که یکی «خ» نقطه‌دار برابر ششصد و دیگری «ف» اخت قاف برابر هشتاد و سومی «ج» نقطه‌دار برابر عدد سه است که رویهمرفته ششصد و هشتاد و سه سال میشود و مقارن آخر قرن هفتم است و چون این عصر سپری گردید و فاطمی ظهور نکرد برخی از مقلدان آنان پیش‌بینی مزبور را بدینسان توجیه کردند که مقصود از آن مدت مولد او بوده است و ظهور او را بمولدش تعبیر کردند و گفتند خروج وی نزدیک هفتصد و ده خواهد بود و او امامی است که از ناحیه مغرب ظهور خواهد کرد. و هم ابن ابی واطیل گوید: هرگاه روز تولد امام منتظر برحسب گفته ابن عربی در سال ششصد و هشتاد و شش باشد پس سن او هنگام خروج بیست و شش سال خواهد بود.

و نیز افزوده است که: دجال در سال هفتصد و چهل و سه از روز محمدی خروج خواهد کرد و آغاز روز محمدی بعقیده ایشان از روز وفات پیامبر، ص، تا پایان هزار سال است. و نیز ابن ابی واطیل در شرحی که بر کتاب خلع النعلین نوشته است گوید: ولی منتظر کسی است که القائم به امرالله خواهد بود و او را بنام محمد مهدی میخوانند، او خاتم اولیاست و پیامبری نخواهد بود بلکه ولیی است که روح و دوستدار او وی را برمی‌انگیزد[1]. پیامبر، ص، فرموده است: عالم در میان قوم خود مانند پیامبری در میان امت خویش میباشد. و هم فرموده است:وعالمان امت من مانند پیامبران بنی اسرائیلند.

و مژده دادن بظهور مهدی از آغاز روز محمدی تا کمی پیش از سال پانصد یعنی نصف روز مزبور همچنان پیاپی ادامه یافته و از هنگام سپری شدن آن زمان تاکنون بشارتها و نویدهای مشایخ بنزدیک شدن هنگام ظهور او روز بروز استوارتر و افزونتر شده است.

ابن ابی واطیل گوید: و کندی یاد کرده است که این ولی کسی است که با مردم نماز ظهر میگزارد و اسلام را تجدید میکند و عدل و داد را نمودار میسازد و جزیره اندلس را فتح میکند و به رومه میرسد و آن ناحیه را میگشاید و بسوی مشرق رهسپار میشود و آن سرزمین و هم قسطنطنیه را فتح میکند و فرمانروایی زمین از آن او میشود و ازینرو مسلمانان نیرو و توانایی می‌یابند و اسلام به اوج عظمت میرسد و دین حنیفیه[2] آشکار میشود چه از هنگام نماز ظهر تا هنگام عصر وقت نماز خاصی است. پیامبر، ص، فرمود: میان این دو نماز (ظهر و عصر) وقتی است. (برای نماز) و هم کندی گفته است: عدد کلیه حروف عربی بی‌نقطه یعنی حروفی که سوره‌های قرآن به آنها افتتاح شده بحساب جمل هفتصد و چهل و سه است و هفت سال

۱- عبارت متن مبهم است.

۲- حنیفیة به معنی میل به اسلام و گرویدن بدانست (اقرب الموارد).

دوران قدرت دجال خواهد بود آنگاه در وقت نماز عصر عیسی فرود می آید و دنیا را اصلاح میکند چنانکه میش و گرگ با هم بسر برند.

سپس باید دانست که مدت پادشاهی غیر عرب پس از اسلام آوردن ایشان با عیسی صد و شصت سال خواهد بود که [شماره حروف نقطه‌دار ق- ی- ن است و دولت عدالت و داد از این مدت چهل سال خواهد بود][۱].

ابن ابی واطیل گوید: و حدیثی که از قول پیامبر آمده است که: مهدیی بجز عیسی نیست بدین معنی است که هیچ مهدیی نیست که هدایت او با ولایت وی برابر باشد[۲]، و بقولی معنی آن اینست که بجز عیسی کسی در گهواره سخن نمیگوید، ولی این گفتار را حدیث جریج و دیگران رد میکند. و در صحیح آمده است که پیامبر فرموده است: این امر «اسلام» یا «دین محمد» همچنان پایدار خواهد بود تا اینکه رستاخیز برپا شود یا بر ایشان دوازده تن خلیفه فرمانروایی کند. یعنی خلیفه قرشی. و بنابراین واقعیت نشان میدهد که برخی از این دوازده تن در صدر اسلام بوده‌اند و برخی از آنان هم در پایان آن خواهند بود. و هم پیامبر فرموده است: مدت خلافت پس از من سی (سال) خواهد بود یا برحسب روایتی سی و یک یا به روایت دیگر سی و شش سال. و انقضای آن در خلافت حسن و اول فرمانروایی معاویه است. بنابراین آغاز فرمانروایی معاویه خلافت بشمار می‌رود، برحسب معانی اصلی کلمات (گرفتن اوایل اسماء) و وی ششمین خلیفه است و اما هفتمین خلیفه عمربن عبدالعزیز است. آنگاه بقیه خلفا پنج تن از خاندان پیامبر و از ذریه علی، ع، هستند و مؤید آن گفتار پیامبر است که میفرماید: تو ذوقرنین آنی. مقصود ذوقرنین امت است، یعنی تو در آغاز امت اسلام و ذریه تو در پایان آن خلیفه خواهید بود و چه بسا که معتقدان به رجعت[۳] بدین حدیث استدلال میکنند پس (قرن) اول بعقیده ایشان اشاره بوقتی است که خورشید از مغرب طلوع میکند و پیامبر، ص، فرموده است: هرگاه کسری (خسرو) کشته شود پس از وی خسروی نخواهد بود و هرگاه قیصر هلاک شود پس از او قیصری فرمانروایی نخواهد کرد. و سوگند بکسی که جان من در ید قدرت اوست گنجهای آنان را بی‌شک در راه خدا خرج خواهید کرد.

و عمربن خطاب گنجهای خسرو را در راه خدا خرج کرده است و آنکه قیصر را میکشد و گنجهای وی را در راه خدا خرج میکند همین منتظر (مهدی) است هنگامی که قسطنطنیه را فتح کند. پس چه امیر نیک و چه سپاه نیکی خواهد بود اینچنین پیامبر، ص، فرموده است. و مدت فرمانروایی وی‌اند (بضع) سال خواهد بود و اند (بضع) از سه تا نه و بقولی تا ده را میرساند و در احادیثی چهل و در روایات دیگری هفتاد هم آمده است.

۱- از «ینی» تصحیح شد.

۲- (ن. ل) که هدایت او با مهدی آخرالزمان برابر باشد.

۳- یعنی رجوع امام بدنیا پس از مرگ.

و اما چهل سال عبارت از مدت فرمانروایی وی (مهدی) و دوران دیگر خلفای چهارگانه‌اش خواهد بود که از خاندان او پس از مرگش خلافت خواهند کرد، بر همه آنان درود باد.

و گوید (ابن ابی واطیل) ستاره شناسان و اهل قرانات یاد کرده‌اند که مدت بقای فرمانروایی مهدی و خاندانش پس از وی صد و پنجاه و نه سال خواهد بود. و بنابراین جریان فرمانروایی خلافت و عدالت چهل یا هفتاد سال خواهد بود آنگاه اوضاع تغییر خواهد یافت و پادشاهی پدید خواهد آمد. پایان سخن ابن ابی واطیل.

و (ابن ابی واطیل) در جای دیگر گوید: فرود آمدن عیسی در وقت نماز عصر روز محمدی هنگامی خواهد بود که سه چهارم آن سپری شود. (گوید) و کندی یعقوب بن اسحاق در کتاب جفری که در آن قرانات را یاد کرده گفته است که هرگاه قران به ثور برسد در اول ضح[1] (به ضاد معجمۀ و حای مهملۀ[2] یعنی ششصد و نود و هشت هجری مسیح فرود می آید و آنگاه در روی زمین آنچه خدای تعالی بخواهد فرمانروایی میکند.

(گوید) و در حدیث آمده است که عیسی نزدیک مناره سفید جانب شرقی دمشق فرود می آید، بر تن او دو ردای زرد زعفرانی رنگ[3] پوشیده خواهد بود دو دست او بر روی بالهای دو فرشته قرار خواهد داشت دارای موهای فرو آویخته بر روی نرمه گوش خواهد بود چنانکه گویی از زندان[4] بیرون آمده است. هرگاه سرش را فرود آورد قطره قطره از آن جاری شود[5] و هرگاه آنرا بلند کند دانه‌هایی مانند مروارید از آن فرو میریزد. چهره او دارای خالهای بسیار خواهد بود.

و در حدیث دیگر آمده است که وی قدی میانه خواهد داشت و رنگ بدن وی بسفیدی و سرخی خواهد زد.

و در حدیث دیگر است که او در میان اعراب بادیه‌نشین[6] زناشویی خواهد کرد. مقصود اینست که او با آنها ازدواج میکند و همسرش فرزندی میزاید و وفات او را پس از چهل سال یاد کرده است.

و در حدیث آمده است که عیسی در مدینه در میگذرد و در پهلوی عمربن خطاب دفن میشود.

۱- خضخ (ب).

۲- «ض» در نزد اهالی مغرب معادل نود و «ص» برابر شصت است (حاشیه نصر هورینی).

۳- در متن: مزعفرتین صفراوین ممصرتین است و ممصر رنگ شده به گل سرخ یا دارای سرخی خفیف یا دارای زردی اندک یا به رنگ بین سیر و ناقص رجوع به اقرب الموارد شود.

۴- ترجمه «دیماس» است که بمعنی جای عمیقی است که نور بدان نرسد و هم بر زندانی از آن حجاج اطلاق میشده است.

۵- قطر و اگر قطر (مشدد) باشد: بوی عود دهد.

۶- ترجمه این جمله است: انه یتزوج بالغرب و الغرب دلوالبادیۀ. در اقرب الموارد ذیل معانی غرب آرد: دلو و مشک بزرگ. و ذیل معنی حدیث: لا یزال هل الغرب ظاهرین علی الحق گوید: یعنی حجاز و بقولی مردم شام ... و بقولی اهل حدت و جهاد و بقول دیگر اهل دلو یعنی طایفه عرب، بنابرین منظور عرب است بقرینه بادیۀ و دسلان ذیل این عبارت نوشته است: معنی آنرا نفهمیدم.

و هم در حدیث آمده است که ابوبکر و عمر از میان دو پیامبر برانگیخته میشوند. ابن ابی واطیل گفته است که شیعه میگوید که مسیح، مسیح همه مسیحهاست از دودمان محمد، ص، و برخی از آنان[1] حدیث: بجز عیسی مهدیی نیست را بر آن حمل کرده‌اند یعنی مهدیی وجود ندارد بجز آن مهدی که نسبت او بشریعت محمدی مانند نسبت عیسی بشریعت موسوی است در پیروی کردن و عدم نسخ (سخنی از شریعت وی).

به اضافه بسیاری از اینگونه گفتارها که در آنها ظهور و کسی را که ظهور میکند و جایگاه ظهور او را تعیین میکنند[2] و زمانی را که خبر میدهند سپری میشود و هیچ اثری از ظهور پدید نمی آید و آن وقت به رای تازه‌ای که میسازند باز میگردند چنانکه می‌بینی در این باره به چه مفهومهای لغوی و موضوعات خیالی و احکام نجومی متوسل میشوند در این (اعمار) سنین اول و آخری آنها سپری گردیده است.

و اما متصوفه همزمان ما، بیشتر آنان بظهور مردی اشاره میکنند که تجدید کننده احکام مذهب اسلام و مراسم حق خواهد بود و ظهور او را در اوقاتی تعیین می‌کنند که نزدیک بعصر ماست بعضی از آنان میگویند از نسل فاطمه است و برخی وی را بخاندان خاصی اختصاص نمیدهند و ما این رأی را از گروهی از آنان شنیده‌ایم که بزرگتر ایشان ابویعقوب بادسی سرور اولیای مغرب است و در آغاز این قرن یعنی قرن هشتم می زیسته است. و این موضوع را نواده او خدایگان ما ابوزکریا یحیی بنقل از پدرش ابومحمد عبدالله ولی و او از پدرش ابویعقوب یاد کرده و به من خبر داده است[3].

اینست پایان مطالبی که بر آن دست یافته‌ایم یا از سخنان گروه متصوفه بما رسیده است و هم آنچه محدثان درباره اخبار مهدی آورده‌اند که بطور کامل همه آنها را به اندازه وسع خویش یاد کردیم.

ولی حقیقتی که باید بر تو ثابت شود اینست که هیچ دعوتی خواه برای دین یا سلطنت و پادشاهی بمرحله عمل و کمال نمیرسد مگر در پرتو شوکت و سپاه و عصبیت چه فرمان دعوت کننده را لشکر و عصبیت آشکار میسازد و از آن دفاع میکند تا آنکه امر خدا در آن بکمال میرسد. و ما در فصول پیشین با برهانهای طبیعی[4] که نشان دادیم این امر را ثابت کردیم.

و عصبیت فاطمیان و طالبیان و بلکه عصبیت کلیه قریش هم اکنون در سراسر جهان متلاشی شده است و ملتهای دیگری پدید آمده‌اند که عصبیت آنان بر عصبیت قریش برتری یافته است.

و بجز عصبیتهایی که از قریش بحجاز در مکه و شهرهای ینبع و مدینه مانده و گروهی از طالبیان مانند خاندان حسن و خاندان حسین و خاندان جعفر در شهرهای مزبور پراکنده‌اند و بر آن نواحی استیلا

۱- برخی از متصوفه (ک) و (ب) و (ا).

۲- در چاپهای (ا) و (ب) و (ک) پس از عبارت مزبور چنین است: «با دلایل واهی و سخنان بی‌منطق مختلف». این کلمه‌ها در «ینی» و (پ) نیست.

۳- در «ینی» چنین است: و این موضوع را نواده او ابوزکریا یحیی از پدرش ابومحمد عبدالله از پدرش ولی ابویعقوب یاد کرده...

۴- از: «ینی» در نسخه دیگر: قطعی.

دارند دیگر در سایر نقاط جهان اثری از عصبیت قریش یافت نمیشود و آنها هم گروه‌ها و طوایف بادیه‌نشینی هستند که در زادگاه خویش بوضع پراکنده‌ای بسر میبرند و از لحاظ بسیاری فرمانروایان و افکار و عقاید گوناگون به هزارها گروه میرسند. بنابراین اگر ظهور این مهدی صحیح باشد هیچ راهی برای آشکار شدن دعوتش بنظر نمیرسد جز اینکه از آن خاندانها باشد و خدا دلهای آنان را در پیروی کردن از او به هم نزدیک کند و در نتیجه عصبیت و شوکتی بکمال برای وی میسر گردد و بتواند گفتار خود را آشکار سازد و مردم را بدان وادار کند وگرنه در جزین صورت مانند اینکه شخصی فاطمی از آن خاندان بخواهد در یکی از نواحی جهان بدون عصبیت و لشکر و بصرف انتساب به آن خاندان بچنین دعوتی قیام کند به هیچ رو پیشرفت نخواهد کرد و بموجب برهانهای درست و استواری که در فصول پیشین آوردیم چنین قیامی امکان‌پذیر نخواهد بود.

و اما ادعای برخی از عامه در این باره پذیرفتنی نیست، چه آنان ابلهانی بیش نیستند که نه بزیور خرد آراسته‌اند تا بدان رهبری شوند و نه دانشی دارند تا از آن بهره بر گیرند. آنها منتظر زمان ظهور آن فاطمی هستند بی‌آنکه منتسب بخاندانی باشد یا آنکه جایگاه درست آنرا بدانند بتقلید از شایعاتی که درباره ظهور مردی فاطمی در میان مردم منتشر است و چنانکه ثابت کردیم بحقیقت امر آگاه نیستند.

و بیشتر ظهور فاطمی را از نواحی دور دست کشورها و کناره‌های جاهای آباد مانند زاب در افریقیه و سوس در مغرب تعیین میکنند و بسیاری از کسانی که بصیرت ضعیف دارند توجه خود را به رباطی در ماسه از سرزمین سوس معطوف میدارند [و میگویند فاطمی از آنجا ظهور خواهد کرد بگمان اینکه وی در آن رباط دیده شده است و تصور میکنند که مردم با وی در آنجا بیعت خواهند کرد][1] چون آن رباط نزدیک طوایف نقاب‌دار (کداله) است و عامه معتقدند که فاطمی از آن طوایف است یا آن قبایل دعوت او را می‌پذیرند و منتشر میکنند و این پنداریست که به هیچ دلیلی متکی نیست بجز دوری و شگفتی آن ملتها و از این رو که عامه کمترین اطلاعی به احوال آن طوایف از لحاظ فزونی یا کمی جمعیت و نیرومندی یا ناتوانی آنان ندارند و بدین سبب که نقاط دور دست و مرزی دور از دسترس دولت و بیرون از دایره نفوذ آنست از این رو اوهام عامه قوت می‌یابد که فاطمی از آن نواحی ظهور میکند و تنها بهره‌ای که از این پندار ممکنست ببرند اینست که (فاطمی منتظر) از زیر قدرت دولتها و قوانین و فرمانها خارج است.

اینست که اغلب بسیاری از کم‌خردان ریاکارانه برای تبلیغ و دعوت مردم بدان جایگاه (رباط ماسه) میشتابند و خیالات پوچ و احمقانه‌ای در سر میپرورند که بمنظور خویش نایل آیند و دعوت خود را بکمال رسانند در حالیکه بیشتر آنان جان خود را در این راه از دست داده و بقتل رسیده‌اند.

شیخ ما محمدبن ابراهیم ابلی برای من روایت کرد که در آغاز قرن هشتم و روزگار فرمانروایی سلطان یوسف بن یعقوب مردی از تصوف پیشگان معروف به تویزری مصغر توزر و منسوب بدان شهر در رباط ماسه

۱- (ینی) در بعض نسخ بجای: یتحینون: یجیبون. یبحثون آمده است. از (پ).

خروج کرد و مدعی شد که وی فاطمی منتظر است. گروهی از مردم سوس از قبایل صنا که (صنهاجه) و کزوله او را پیروی کردند و کارش بالا گرفت و نزدیک بود زمام همه امور را بدست گیرد از این رو رئیسان قبیله مصامده از وی بیمناک شدند تا سکسیوی بحیله کسی را برانگیخت که شبانه وی را بکشت و هواخواهان وی متلاشی شدند.

همچنین در آخر قرن هفتم، یعنی میان سال ششصد و نود تا هفتصد مردی در غماره موسوم به عباس ظهور کرد و مدعی شد که او فاطمی است و عامه مردم غماره از وی پیروی کردند و آنگاه با قهر و غلبه بر شهر بادس تسلط یافت و بازارهای آنرا سوخت و سپس بسوی شهر المزمه شتافت و در آن شهر او را با مکر و حیله بقتل رسانیدند و دعوتش پایان نیافت.

و از اینگونه دعاوی که مدعیان آنها پیشرفت نکرده‌اند نمونه‌های بسیاری است.

و هم شیخ یاد کرده (محمد بن ابراهیم ابلی) داستان شگفت آوری از اینگونه داعیه‌ها برای من نقل کرد و آن اینست که: هنگام سفر حج از رباط عباد[1] که مدفن شیخ ابومدین[2] واقع در کوه تلمسان است و کوه مزبور مشرف بر آن میباشد مردی از خاندان پیامبر (سید) که از ساکنان کربلا بوده است همراه سفر وی میشود و او دارای پیروان و شاگردان و خدمتگزاران بسیار بوده و در میان قوم خود پایه ارجمند داشته است و در بیشتر شهرها همشهری‌هایش او را استقبال میکردند و مخارج وی را می‌پرداختند. شیخ گوید: میان ما دوستی و همنشینی درین سفر و در تمام طول راه استوار گردید. و موضوع کار او بر من کشف و معلوم شد که وی با همراهان خویش از کربلا که اقامتگاه او بود برای جستجوی فرمانروایی و دعوی اینکه وی فاطمی است بمغرب آمده [و چون دیده است دولت مرینیان و یوسف بن یعقوب در آن هنگام تلسمان را پایتخت خود قرار داده و در نهایت قدرت است بهمراهان خود گفته است] برگردید، ما دچار غلط و اشتباه شده‌ایم و اکنون هنگام ادعای ما نیست.[3]

و گفتار آن مرد نشان میدهد که وی بدین حقیقت آگاه و بینا بوده است که کار فرمانروایی جز در پرتو عصبیت و نیرویی که برابر با قدرت لشکری خداوندان قدرت هر عصر باشد انجام نمی‌یابد و همینکه دریافته است که وی در آن دیار مردی بیگانه و بی‌یار و یاور است و نمیتواند در برابر عصبیت مرینیان در آن روزگار مقاومت کند از ادعای خود صرف نظر کرده و حقیقت را دریافته و دست از آزمندیهای خود برداشته است و

۱- رباط عباد واقع در دو کیلومتری جنوب شرقی تلمسان و ساحل رود ارس است.

۲- شیخ ابومدین شعیب بن حسین اندلسی یکی از کبار شیوخ متصوفه، مولد او به قطنباته، قریه‌ای به اشبیلیه است. وی در سال ۵۴۹ با گروهی از بجایه به تلمسان میرفت و در رباط عباد درگذشت و جسد وی را در رباط بخاک سپردند. قبر او زیارتگاه بوده است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۳- در «ینی» چنین است: و چون (قدرت) دولت مرینیان را بچشم دید. و در همان روزگار یوسف بن تاشفین با تلمسان به نرد برخاسته بود بهمراهان خود گفته بود.

مطلبی را که میبایست یقین کند این بود که کلیه عصبیت فاطمیان و قریش بویژه در مغرب یکسره از میان رفته است ولی تعصب او به کارش مانع آنست که چنین اعتقادی پیدا کند، و خدا میداند و شما نمیدانید.[۱]

و در روزگارهای نزدیک به عصر ما در میان تازیان ساکن دیار مغرب شوق و تمایلی (نهضتی) پدید آمده بود که مردم را به راه راست و حقیقت و انجام دادن سنت پیامبر دعوت میکردند بی آنکه در اینگونه تبلیغات دعوت فاطمی یا جز آن وجود داشته باشد چنانکه گاهی از اوقات یکی پس از دیگری از آنان مردم را بپاداشتن سنت و تغییر دادن منکر دعوت میکردند و عنایت خویش را بدین امور مبذول میداشتند و پیروان آنان فزونی مییافت و بیش از همه چیز به اصلاح جاده‌ها از لحاظ جلوگیری از دستبرد به مسافران توجه میکردند زیرا بیشتر تبهکاری تازیان درین قسمت بود که به راهزنی میپرداختند چنانکه در فصول پیشین یاد کردیم که وضع طبیعی اقتصاد و معاش ایشان ایجاب میکرد به اینگونه کردارها دست یازند.

ازینرو آنچه دوستداران اصلاحات میتوانستند مردم را از کارهای منکر و ناپسند باز میداشتند و بویژه در امن کردن جاده‌ها و راه‌ها از دستبرد راهزنان میکوشیدند ولی چیزی که هست آیین‌های دینی در میان ایشان استوار نشده بود از این رو که توبه عرب و روی آوردن ایشان به دین تنها ایشان را بدین امر متوجه ساخت که از غارتگری و تاراج و راهزنی خودداری[۲] کنند و در بازگشت ایشان بدین و توجه‌شان بدان خرد ایشان فضیلت دیگری را درک نمیکرد و نمیتوانستند بتمام مقاصد دین پی ببرند و بجز ترک غارتگری حقیقت دیگری را دریابند زیرا پیش از نزدیکی بدیانت گناهی که مرتکب میشدند همین عمل بود و از این رو هنگامی که بدیانت روی آوردند از همان رفتار ناستوده توبه کردند اینست که می‌بینیم پیروان این گروه مصلحان که بگمان خود مردم را بسنت و حق دعوت میکنند در دیگر فروع اقتدا و پیروی از دین عمیق نیستند و تنها کیش آنان فرو گذاشتن غارتگری و ستم و راهزنی و آزار مسافران است و آنگاه با تمام قوایی که دارند بجستن سودهای دنیوی و امور معاش روی می آورند و تفاوت میان امر رستگاری و شایستگی مردم و طلبیدن دنیا از زمین تا آسمانست و سازش آن دو با هم ممتنع میباشد. بدین سبب به هیچ رو در میان چنین کسانی آیین‌ها و اصول دین استوار نمیشود و بطور کامل از راه باطل باز نمیگردند و بر گروه آنان افزوده نمیشود و میان صفات و خوی دعوت کننده آنان در استحکام دین و فرمانروائی بر خود با پیروانش اختلاف و تفاوت بسیار دیده میشود [و آنها آنچنان که باید بخوی وی نمیگروند] و از این رو همینکه زندگی را بدرود گوید رشته کار آنان از هم میگسلد و عصبیت و قدرت آنان متلاشی میشود. و نمونه این کیفیت در افریقیه برای مردی از قبیله بنی کعب سلیم[۳] موسوم به قاسم بن مرۀ بن احمد در قرن هفتم روی داد و آنگاه

۱- وَالله یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۱۶.

۲- (اقتصار) در چاپ (ا) غلط و صحیح (اقصار) است برحسب «ینی».

۳- رجوع به تاریخ بر برج ۱ ص ۱۵۳ شود. در «ینی» مردی از بنی کعب از قبیله سلیم.

پس از او برای مرد دیگری موسوم به سعاده از تیره (بطن) مسلم وابسته به قبایل بادیه‌نشین ریاح[1] و او از مصلح نخستین دیندارتر بود و روشی استوارتر داشت و با همه اینها کار پیروان او به هیچ رو بهبود نیافت و به اصلاح نگرایید بعلت دلایلی که یاد کردیم، و ما در ضمن یاد کردن قبایل سلیم و ریاح در این باره گفتگو خواهیم کرد. و پس از آن اصلاح‌خواهانی پدید آمدند که به تقلید آنان اینگونه دعوتها را بخود می‌بستند و راه ریاکاری و سالوسی را می‌پیمودند و کلمه سنت را بر زبان می آوردند در صورتی که خود بجز اندکی بدان آراسته نبودند و بهمین سبب نه این گروه و نه کسانی که پس از ایشان اینگونه دعاوی را بخود بستند هیچ پیشرفتی نکردند و کاری انجام ندادند. دستور خداست در میان بندگانش[2].

فصل پنجاه و سوم

درباره امور غیب بینی و فالگزاری دولتها و ملتها و در این فصل از «ملاحم» چکامه‌های پیشگویی و کشف مفهوم جفر نیز گفتگو میشود[3]

باید دانست که همت گماشتن و توجه به دانستن فرجام کارها و آگاهی از پیش آمدهایی که در آینده برای هر کسی روی خواهد داد از قبیل چگونگی زندگی و مرگ یا نیکی و بدی، از خصوصیات روحی نوع بشر است بویژه مردم شیفته آنند که از پیش آمدها و حوادث عمومی آینده آگاه شوند مانند: شناختن مدتی که از عمر جهان باقی مانده است یا پی بردن به نیرومندی یا مدت بقای دولتها، که میتوان گفت خبر یافتن از اینگونه امور جبلی بشر است و در نهاد او مخمر گردیده است. از این رو می‌بینیم بیشتر مردم بر آن میشوند که در خواب بدین گونه امور پی برند و اخبار کاهنان درباره کسانیکه برای چنین مسائلی به آنان روی می آورند از پادشاهان گرفته تا مردم بازاری و عامه معروفست. به همین سبب می‌بینیم در شهرها صنف خاصی اینگونه پیشگوییها را وسیله معاش و پیشه خود میسازند چه میدانند که مردم سخت شیفته چنین مسائلی هستند و از این رو در کنار گذرها و دکانها جایگاه خاصی برمیگزینند تا کسانیکه میخواهند از آنان درین باره پرسش کنند محل ایشان را بدانند. اینست که بامداد و شامگاه زنان و کودکان شهر و بلکه بسیاری از کم‌خردان در جایگاه آنان گرد می آیند و از فرجام کارهای خود از کسب و پیشه و جاه و مقام گرفته تا امور معاش و دوستی و دشمنی و نظایر اینها پرسش میکنند و این گروه به انواع گوناگون پیشگویی

۱- رجوع به تاریخ بربر ترجمه دسلان ج ۱ ص ۸۱ شود.

۲- آخر فصل در «ینی» هم مانند (پ) و این ترجمه است.

۳- در «ینی» عنوان فصل چنین است: در امور غیب بینی و فالگزاری دولتها و ملتها و گفتگو از ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) و کشف معنای جفر. و در چاپ بیروت: در ابتدای دولتها و ملتها است و صورت متن از مجموع چند چاپ و نسخه «ینی» است.

میپردازند از قبیل بیننده خط رمل که او را منجم میخوانند و فال بین با سنگریزه‌ها و دانه‌ها (فال نخود) که وی را حاسب (شمارگر) مینامند و آنان که در آینه و آب فال می‌بینند و ایشان را مندل زن[۱] میخوانند.

و این اعمال منکر و ناپسند را در همه شهرهای بزرگ بطور آشکار مرتکب میشوند در صورتی که در شریعت مورد نکوهش واقع شده است و مقرر گردیده است که بشر از امور غیبی آگاه نمیشود بجز کسانیکه خدا در خواب یا از راه منصب ولایت آنان را از دانش خود بر غیب آگاه میکند و بیشتر کسانیکه بدین امور توجه میکنند و به جستجوی آگاهی یافتن بر آنها میپردازند پادشاهان و امیرانند که میخواهند مدت بقای دولت خود را دریابند و بهمین سبب توجه خداوندان دانش و کلیه ملتها بدان معطوف شده است و در میان هر ملتی سخنان کاهن یا ستاره شناس یا ولی امری در این باره یافت میشود از قبیل چگونگی پادشاهی و سلطنتی که در انتظار آنند یا دولتی که از نایل آمدن بدان با خود سخن میگویند و پیش آمدهایی که در آینده برای آنان روی خواهد داد مانند جنگها و فتنه‌ها و کشتارهای عظیم و مدت بقای دولت و شماره پادشاهان آن و سخن درباره اسامی آنان و اینگونه امور را پیشگویی حوادث مینامند.

و در میان عرب کاهنان و فالگزارانی بودند که در اینگونه موضوعات به آنان رجوع میکردند و آنها از آینده قوم عرب خبر داده و پادشاهی و دولت آنان را پیشگویی کرده بودند، چنانکه شق و سطیح درباره خواب ربیعهٔ بن نصر یکی از پادشاهان یمن خبر دادند که حبشه بر بلاد ایشان میتازد و سپس آن کشور بتصرف یمن می آید و آنگاه پادشاهی و دولت عرب ظهور میکند. و همچنین سطیح رؤیای موبذان را تأویل کرد هنگامی که کسری (خسرو انوشیروان) آنرا با عبدالمسیح نزد وی فرستاد و او ظهور دولت عرب را خبر داد. همچنین طوایف بربر کاهنانی داشتند که مشهورترین آنها موسی بن صالح[۲] از قبیله بنی یفرن[۳] و بقولی از قبیله غمرت[۴] بود. وی پیشگوییهائی منظوم به زبان محلی دارد که از وقایع بسیاری خبر داده است و بیشتر پیشگوییهای او درباره اینست که قبیله زناته در مغرب به پادشاهی و کشورداری خواهند رسید و اشعار او در میان قبایل مزبور متداولست و مردم آن نواحی گاهی او را ولی می‌پندارند و زمانی وی را کاهن میدانند، برخی هم از روی پندارهای مخصوص بخودشان او را پیامبر می‌پندارند زیرا تاریخ او بعقیده ایشان مدتها پیش از هجرت بوده است، و خدا داناتر است. و گاهی هم بعضی از نسلهای اقوام به اخبار پیمبران درباره حوادث آینده استناد میکنند در صورتی که در روزگار ایشان پیامبری وجود داشته باشد چنانکه در میان قوم بنی اسرائیل این وضع روی داده بود چه پیامبرانی که پیاپی در میان آنان ظهور میکردند هنگامی که مردم سؤالاتی درباره اینگونه مسائل می‌کردند به آنان پاسخ میدادند و از آینده خبرهایی باز میگفتند.

۱- ضارب المندل، دایره‌ایست که افسونگران و عزایم‌خوانان گرد بگرد خویش بر زمین کشند (غیاث). در فارسی این گروه را آینه بین مینامند.

۲- رجوع به تاریخ بربر ج ۱ ص ۲۰۵ شود.

۳- بفتح «ی» و کسر «ر».

۴- بضم «غ» و کسر «م».

و اما در دولت اسلامی بیشتر پیشگوییهایی که در میان آنان روی داد مربوط است به مدت بقای دنیا و بدانچه بوضع دولتها و دوران فرمانروایی آنها باز می‌گردد و در این باره به صدر اسلام و آثاری[۱] اتکا میکنند که از صحابه و بویژه مسلمانانی که از بنی اسرائیل (یهودیان) به اسلام گرویده‌اند نقل میکنند مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه[۲] و امثال آنان.

و چه بسا که بعضی ازین پیشگوییها را از ظواهر اخبار منقول و تأویلات احتمالی اقتباس میکردند. و برای جعفر صادق، ع،[۳] و امثال او از خاندان پیامبر پیشگوییهای بسیار روی داده است که مستند نقل کنندگان در آنها (و خدا داناتر است.) کشف (کرامت) ایشان بسبب امر ولایت بوده است و هرگاه نظایر آن از یاران و اعقاب آنان که در شمار اولیا نیستند انکارپذیر نباشد و در حالیکه پیامبر، ص، فرموده است: در میان شما راست‌گمانان باشد، پس ایشان (خاندان رسول) شایسته‌ترین مردم برای اینگونه مراتب شریف و کرامات موهوب (بخشیده شده) هستند. و اما پس از دوران صدر اسلام و هنگامی که مردم به دانشها و اصطلاحات روی آوردند و کتب حکما به زبان عربی ترجمه شد در این باره بیشتر بسخنان ستاره شناسان (منجمان) اتکا کردند چنانکه در پادشاهی و دولتها و سایر امور عمومی از قرانها و در موالید و مسائل و سایر امور خصوصی از طوالع هر یک که عبارت از شکل فلک در هنگام حدوث آنهاست استفاده میکردند.

و هم اکنون نخست مطالبی را که اهل خبر درین باره آورده‌اند یاد میکنیم و سپس به سخنان ستاره شناسان میپردازیم:

اما اهل اثر درباره مدت ملت (اسلام)[۴] و بقای دنیا به آثاری استناد دارند که در کتاب سهیلی آمده است چه او از طبری اخباری نقل کرده که نشان میدهد مدت بقای دنیا از آغاز ملت اسلام پانصد سال خواهد بود. و این رأی به آشکار شدن کذب آن نقض گردیده است. و مستند طبری در این باره حدیثی است که از ابن عباس، رض، بدینسان نقل شده است: «همانا دنیا یک جمعه از روزهای جمعه آخرت است» و او برای این موضوع دلیلی نیاورده است و راز آن، و خدا داناتر است، اینست که اندازه‌گیری مدت بقای دنیا به حساب روزهایی که خدا آسمانها و زمین را آفریده است، یعنی هفت روز، میباشد و هر روز برابر هزار سال است بدلیل قول خدای تعالی: «و همانا روزی نزد پروردگار تو چون هزار سال است از آنچه میشمارید»[۵] و

۱- آثار ج، اثر در لغت به معنی گفته رسول: روایت. حدیث نبوی. خبر و سنت پیامبر و سخن صحابه آمده است و در اصطلاح حدیث در باره آن اختلاف است برخی گفته‌اند: روایت بر افعال و اقوال پیامبر و خبر فقط به اقوال وی و اثر مبنی بر افعال صحابه است و برخی اثر را بر حدیث موقوف و مقطوع اطلاق کرده‌اند. رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون و لغت نامه دهخدا شود.

۲- وهب بن منبه در صنعای یمن به سال ۱۱۳ هجری درگذشته است.

۳- امام جعفر صادق، ع، امام ششم شیعیان.

۴- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت (ملل) غلط است.

۵- وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ۲۲: ۴۷.

گوید (طبری) و در صحیح[1] آمده است که رسول (ص) گفت: اجل شما در مقابل اجل کسانیکه پیش از شما بوده‌اند به اندازه مدت نماز عصر تا غروب خورشید است. و فرمود: من با روز رستاخیز مانند این دو می‌باشم[2]، و اشاره به انگشت سبابه و میانه کرد. و مدت میان نماز عصر و غروب خورشید هنگامی که سایه هر چیز به اندازه دو برابر آن باشد قریب نصف یک هفتم است که مازاد انگشت میانه نسبت به سبابه نیز همین است و بنابراین مدت مزبور نصف یک هفتم تمام آن جمعه است که پانصد سال باشد و مؤید آن گفتار پیامبر، ص، است که فرمود: هرگز خدا از آن ناتوان نخواهد بود که مدت این امت را نصف روز به تأخیر اندازد. و این نشان میدهد که مدت دنیا پیش از ملت اسلام پنج هزار و پانصد سال است و از وهب بن منبه روایت شده است که مدت دنیا پیش از اسلام پنجهزار و ششصد سال است، یعنی مدت روزگار گذشته. و از کعب روایت کنند که مدت دنیا شش هزار سال است.

و سهیلی گوید: و در حدیث مزبور هیچ گواهی بر آنچه یاد کرده است وجود ندارد گذشته از اینکه خلاف آن روی داده است. بنابراین گفتار پیامبر: هرگز خدا از آن ناتوان ... تا آخر، اقتضا نمیکند که زیاده بر نصف نفی شده باشد. و اما حدیث: من با روز رستاخیز ... تا آخر، اشاره به نزدیکی روز رستاخیز است و هم منظور اینست که در فاصله بعثت او و روز رستاخیز جز وی پیامبری نخواهد بود و شریعتی جز شریعت او پدید نخواهد آمد. آنگاه سهیلی از راه مدرک دیگری به تعیین مدت ملت اسلام میپردازد، اگر در تحقیق آن توفیق یابد، و آن اینست که حروف مقطع اوایل سوره‌های قرآن را پس از حذف مکررات آنها گرد آوری کرده است و گوید مجموع آنها چهارده حرف است که عبارت ذیل را تشکیل میدهند: الم یسطع نص حق کره، و آنگاه شماره آنها را بحساب جمل بدست آورده است که برابر با رقم هفتصد و سه است[3] و این رقم را به مدتی که از آخرین هزار سال پیش از بعثت پیامبر گذشته افزوده است و مجموع آنها را مدت ملت اسلام شمرده است.

سهیلی گوید: و دور نیست که این حساب از مقتضیات و فواید حروف مزبور باشد و من میگویم بودن آن «برحسب گفته سهیلی» «دور نیست» اقتضا نمی‌کند که ظهور کند و دلیل آن نمیشود که بتوان بر آن اعتماد کرد.

۱- صحیحین: (ک) و (ب) و (ا).

۲- از «ینی» در (ا): بعثت انا و الساعة ...

۳- این عدد مطابقت نمیکند، هم چنین محاسبه مترجم ترکی نیز که آنرا نهصد و سی نوشته است درست نیست بلکه رقم ۶۹۳ مطابق حروف مزبور است و آن موافق عددیست که از یعقوب کندی یاد خواهد کرد (حاشیه چاپهای مصر و بیروت، از نصر هورینی). دسلان ۹۰۳ آورده و در حاشیه متذکر شده که بجای: (سبعمائة) (تسعمائة) صحیح است و شاید رقم مترجم ترک هم ۹۰۳ بوده است.

و آنچه سهیلی را بچنین محاسبه‌ای وا داشته داستانی است که در کتاب «سیر» ابن اسحاق در حدیث دو پسر اخطب، دو تن از احبار[۱] یهود آمده است و آن اینست که ابویاسر و برادرش حیی[۲] (پسران اخطب) هنگامی که از حروف مقطع قرآن «الم» را شنیدند و آنها را بحساب جمل شمردند عدد هفتاد و یک بدست آمد و آنرا بمدت دوران اسلام تأویل کردند و «آن دو تن از احبار» مدت را نزدیک یا (کم) شمردند[۳]، آنگاه حیی نزد پیامبر، ص، آمد و پرسید آیا علاوه بر این حروف دیگری هم هست؟ فرمود:

«المص» و آنگاه افزود «الر» و سپس افزود «المر». و آن وقت عدد دویست و هفتاد و یک بدست آمد و در نتیجه حیی مدت را طولانی شمرد و گفت:

ای محمد، کار تو بر ما مشتبه شده است چنانکه نمیدانیم آیا اندک یا فزون ارزانی داشتی. سپس از نزد وی رفتند و ابویاسر به ایشان گفت: شما نمیدانید شاید او کلیه عدد آنرا ارزانی داشته است که هفتصد و چهار[۴] سال است. ابن اسحاق گوید: در این هنگام گفتار خدای تعالی بدینسان نازل شد: از آن (قرآن) آیاتیست محکم که آنها اصل کتابند و دیگر متشابهاتند[۵]، الآیات ... و از این داستان دلیلی بدست نمی آید که برساند این عدد مدت ملت اسلام است زیرا دلالت این حروف بر اعداد مزبور نه طبیعی و نه عقلی است بلکه تنها مبتنی برقرار داد و اصطلاحی است که آنرا حساب جمل مینامند راست است که این اصطلاح قدیمی و مشهور است ولی قدمت اصطلاح آنرا بمنزله حجت و برهان قرار نمیدهد و گذشته ازین ابویاسر وحیی از کسانی نیستند که بتوان رأی آنان را در این باره بعنوان دلیل یاد کرد و هم آن دو از عالمان یهود هم شمرده نمی‌شوند. زیرا آنها از بادیه‌نشینان حجاز بودند و از صنایع و علوم اطلاعی نداشتند و حتی از دانش شریعت و فقه کتاب و مذهب خودشان نیز آگاه نبودند بلکه همچنانکه مردم عوام در میان هر ملتی به تلفیق اینگونه محاسبات میپردازند آنها هم چنین حسابی را بهم بسته‌اند.

بنابر این سهیلی برای ادعای خود دلیلی ندارد.

و در مذهب اسلام بخصوص درباره پیشگویی دولتهای آن مستندی اجمالی در احادیث آمده است و آن حدیثی است که ابوداود بروایت از حذیفهٔ بن یمان[۶] از طریق شیخ خود محمدبن یحیی ذهبی بدینسان تخریج کرده است: از سعید بن ابی مریم از عبدالله بن فروخ از اسامهٔ بن زید لیثی از ابن لقیطهٔ[۷] بن ذویب از پدرش روایت شده است که حذیفهٔ بن یمان گفته است: بخدا سوگند نمیدانم آیا یارانم فراموش کرده‌اند یا

۱- جمع حبر (بکسر ح) دانشمند جهود (منتهی الارب).

۲- حیی از (ینی) است و در نسخ دیگر (حی).

۳- در «ینی» فاستقر بجای: فاستقلا، در (ا).

۴- از (ینی) ۹۰۴ سال: (ک) و (ب) و (ا).

۵- مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ 3: 7.

۶- ابوعبدالله حذیفهٔ بن یمان یکی از صحابه پیامبر، ص، بوده که در سال ۳۶ هجری در مدینهٔ درگذشته است.

۷- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: ابو قبیصه.

خود را بفراموشی میزنند. بخدای سوگند پیامبر، ص، هیچ سردار گروهی را تا هنگام انقضای دنیا که همراهان او به سیصد و بیشتر میرسند فرونگذاشت جز اینکه نام خود و نام پدر و قبیله‌اش را به ما بازگفت.

و ابوداود درباره آن سخنی نگفته است و ما در فصول پیش یاد کردیم که وی در رساله خود گفته است: در کتاب خود درباره هر چه سکوت کرده‌ام پس آن صالح است. و این حدیث بر فرض که صحیح باشد مجمل است.

و در بیان اجمال و تعیین مبهمات آن محتاج به آثار دیگری هستیم که اسنادهای نیک داشته باشد.

و این حدیث[1] در کتب دیگری بجز کتاب السنن به وجهی مغایر این آمده است. چنانکه در صحیحین نیز بروایت حذیفه چنین است:

پیامبر، ص، در میان ما خطبه‌ای خواند و هیچ چیزی را از آنها که تا روز رستاخیز واقع خواهد شد در آن مقام فرونگذاشت جز اینکه درباره آن سخن گفت و گروهی آنرا بیاد سپردند و گروهی آنرا فراموش کردند و آن اصحابش این را می‌دانستند. انتهی.

و لفظ بخاری چنین است: هیچ چیز را تا روز رستاخیز فرونگذاشت جز اینکه آنرا یاد کرد. و در کتاب ترمذی حدیثی بروایت از ابوسعید خدری بدینسان آمده است: پیامبر، ص، روزی با ما نماز عصر را بهنگام ادا کرد سپس برخاست و هیچ چیزی را که تا روز رستاخیز خواهد بود فرونگذاشت جز آن که آنرا بما خبر داد گروهی آن را بیاد سپردند و گروهی آن را فراموش کردند. انتهی.

و کلیه این احادیث محمول بر آن است که در صحیحین[2] تنها درباره فتنه‌ها و علائم رستاخیز ثبت شده است. و از شارع (ص) همین معهود است در مثال اینگونه مسائل عمومی. و این قسمت زیاده که تنها ابوداود در این طریق آورده است شاذ و منکر است. گذشته از اینکه پیشوایان علم حدیث در رجال آن اختلاف کرده‌اند چنانکه ابن ابومریم درباره ابن فروخ گوید: خبرهای او منکر است. و بخاری گوید: در احادیث او هم معروف و هم منکر یافت میشود. و ابن عدی گوید: اخبار او محفوظ نیست.

و اما اسامهٔ بن زید، هرچند در صحیحین بنام او حدیث تخریج شده و ابن معین او را مورد وثوق دانسته است ولی بخاری از وی بعنوان شاهد حدیث تخریج کرده است و یحیی بن سعید و احمد بن حنبل او را به ضعف نسبت داده‌اند و ابوحاتم گوید حدیث او را مینویسند ولی بدان استدلال نمی‌کنند. و ابن قبیصهٔ ابن ذؤیب مجهول است بنابراین قسمت زیاده‌ای که ابوداود در این حدیث روایت کرده بجهات یاد شده ضعیف میشود، گذشته از اینکه چنانکه گذشت شاذ است.

۱- در (ا) و اسناد این حدیث.

۲- در «ینی» صحیح.

و گاهی درباره پیشگوییهای دولتها بخصوص به کتاب جفر استناد میکنند و می‌پندارند که در آن کتاب دانش کلیه این امور از طریق احادیث یا ستاره شناسی مندرج است و سخنی بیش از این بر آن نمی‌افزایند و از اصل کتاب و مستند آن هیچگونه اطلاعی ندارند.

باید دانست که اصل کتاب جفر[۱] اینست که هارون بن سعید عجلی[۲] سرور فرقه زیدیه کتابی داشت که آنرا از جعفر صادق، ع، روایت میکرد و در آن کتاب معرفت وقایعی کـه بطـور کلـی بـرای خانـدان پیـامبر و بخصوص برای بعضی از شخصیت‌های آن خاندان روی خواهد داد مندرج بـود. اینگونـه پیشـگوییها از جعفـر صادق، ع، و دیگر مردان بزرگ آن خاندان بطریق کرامت و کشف که مخصوص اینگونه اولیاست پدیـد آمـده است.

کتاب مزبور در نزد جعفر بود و آنرا روی پوست گوساله‌ای نوشته بودند و هارون عجلی مطالـب آنـرا از وی روایت میکرد و در نسخه‌ای می‌نوشت و آنرا بنام پوستی که بر آن نوشته شده بود میخواندند زیرا جفـر[۳] در لغت بمعنی خرد است ولی رفته رفته این نام بر آن کتاب اطلاق شد. و در آن کتاب تفسیر قرآن و معانی غریبی که از باطن آن مستفاد میشود نیز مندرج بوده و از جعفر صادق روایت شده است ولی روایت آن کتاب پیوسته و متصل نیست و عین کتاب نیز دیده نشده است بلکه کلمات و خبرهای شاذی که بـه هـیچ دلیلـی متکی نیست از آن در میان مردم منتشر است.

و اگر استناد کتاب به جعفر صادق، ع، درست باشد بی‌شک بهترین مستند خواهد بود خواه بخود او یـا بمردان بزرگ خویشاوندش نسبت داده شود چه آنان از خداوندان کراماتنـد و بصـحت پیوسـته اسـت کـه او (جعفر صادق) برخی از خویشاوندان خویش را از پیش از وقایعی که در آینده برای آنان روی خواهـد داد بـر حذر می‌داشت و پیشگویی‌های وی بصحت می‌پیوست. او یحیی پسر عم خود زید را[۴] از مهلکه‌ای کـه بـدان دچار شد برحذر داشت ولی پسر عمش از گفتـه وی سـرپیچی کـرد و دسـت بـه انقـلاب زد و سـرانجام در گوزکان کشته شد چنانکه قضیه آن معروفست.

و هرگاه کسانی جز خاندان پیامبر، ص، صاحب کرامت باشند شکی نیست آن خاندان کـه متصـف بـه علم و دیانت هستند و به اخبار نبوت آگاهند و مشمول عنایت خدای تعالی میباشند بطریـق اولـی شایسـته کشف و کرامتند بسبب اصل کریمی که شاخه‌های پاکش بر آن گواهند.

۱- درباره کتاب جفر رجوع به کشف الظنون حاجی خلیفه ج ۲ ص ۲۷۲ شود.

۲- وی رئیس زیدیان بوده و گوید: و من عجب لم اقضه جلد جفرهم برئت الی الرحمن ممـن تجفـرا. از عیـون الانبـاء ج ۲ ص ۱۴۵ و در حاشیه همان به نقل از: الفرق بین الفرق در ص ۲۳۹ آمده است: شگفترین چیزها این است که (خطابیه) پنداشته‌اند جعفر صادق (ع) پوستی برای ایشان به امانت باقی گذارده که در آن دانستن هرچه بدان نیازمنـد شـوند از عـالم غیـب معلـوم گردد و آن پوست را جفر نامیده‌اند و می‌پندارند بجز کسانی که از آن فرقه‌اند دیگری نتواند مطالب آن را بخواند.

۳- جفر: بزغاله چهار ماهه (منتهی الارب).

۴- از «ینی» در (ا) و نسخه دیگر: یحیی پسر عم خود.

و گاهی در میان خاندان پیامبر، ص، راست‌گمانیها و پیشگوییهای بسیاری نقل میشود بی‌آنکه منسوب به جفر[۱] باشد. و در اخبار دولت عبیدیان (فاطمیان) از اینگونه پیشگوییها بسیار روایت شده است، از آن جمله حکایتی است که ابن الرقیق درباره ملاقات ابوعبدالله شیعی با عبیدالله مهدی و پدرش[۲] محمد حبیب نقل کرده است که چه چیزهایی به وی خبر داده و چگونه او را بسوی ابن حوشب یکی از داعیان و مبلغان خود در یمن فرستاده‌اند و او از روی علمی که بهذوی تلقین شده بود که دولت فاطمیان در مغرب تشکیل خواهد یافت ابن حوشب را برای تبلیغ و نشر عقاید مهدی بدان سرزمین گسیل کرده است. و نیز ابن الرقیق نوشته است که چون عبیدالله پس از پایدار شدن دولت فاطمیان در افریقیه، شهر مهدیه را بنیان نهاد گفت: این شهر را از این رو بنیان نهادم که خاندان فاطمیان در یک ساعت از روزی آنرا بمنزله پناهگاه و دژ مستحکم خویش قرار دهند و سپس جایگاه توقف (و شکست) صاحب الحمار[۳] را در شهر مهدیه به وابستگان خود نشان داد. بعدها اسماعیل منصور نواده عبیدالله ازین غیبگویی آگاه شده بود و چون صاحب الحمار ابویزید او را در مهدیه محاصره کرد از نزدیکان خود درباره آن جایگاه میپرسید تا اینکه به وی خبر رسید که ابویزید بجایگاهی که نیای او تعیین کرده رسیده است، آن وقت اسماعیل به پیروزی خود یقین میکند و از شهر خارج میشود و دشمن را شکست میدهد و او را تا ناحیه زاب دنبال میکند و پس از دست یافتن بر خصم او را میکشد و مانند این اخبار در باره آن خاندان بسیار است.

و اما ستاره شناسان پیشگوییهای مربوط به دولتها را به احکام نجومی مستند میکنند چنانکه در امور عمومی مانند پادشاهی و دولتها به قرانات[۴] و بویژه میان علویین[۵] متوسل میشوند زیرا علویین، یعنی زحل و مشتری، در هر بیست سال یکبار قرآن حاصل میکنند. سپس قران به برج دیگری از تثلیث[۶] دست راست آن مثلث[۷] باز میگردد. آنگاه پس از آن به برج دیگر عود میکند تا آنکه در یک مثلث دوازده بار تکرار میشود چنانکه بروج سه‌گانه آن در شصت سال تکمیل میگردد سپس باز میگردد و آنرا در مدت شصت سال دیگر تکمیل میکند و باز بار سوم و بار چهارم باز میگردد چنانکه مثلث بسبب دوازده بار تکرار و چهار بازگشت در

۱- در (ا) احد.

۲- (ن. ل) و پسرش در «ینی» بی‌نقطه است و ابنه و ابیه هر دو خوانده می‌شود.

۳- لقب استهزاء آمیزی بوده است که فاطمیان به دشمن سرسخت خود ابویزید نامی داده‌اند. در (ا) پس از صاحب الحمار (ابویزید) هم در متن آمده است.

۴- قران (بکسر ق) یکجا شدن دو کوکب از جمله هفت کواکب سیاره سوای شمس در برجی بیک درجه یا به یک دقیقه (غیاث).

۵- زحل و مشتری را علویین (بفتح ع- ل- ی مشدد) نامند (اقرب الموارد).

۶- مثلثات افلاک عبارت از بروج افلاک است چه از دوازده برج سه برج: حمل، اسد، قوس آتشی و سه برج: جوزا میزان و دلو بادی و سه برج: ثور، سنبله، جدی خاکی و سه برج: سرطان، عقرب و حوت آبی‌اند (غیاث).

۷- بودن قمر با سعدی بمفاصله پنج برج یا نه برج چنانچه قمر در حمل باشد در این صورت از حمل تا اسد پنج خانه است و از حمل تا قوس نه خانه. رجوع به غیاث و التفهیم چاپ آقای همایی شود.

مدت دویست و چهل سال تکمیل میشود و انتقال آن در هر برج به تثلیث دست راست است و از هر مثلث بمثلثی که پس از آنست منتقل میشود یعنی به برج آخرین قرانی که دو مثلث پیش از آن آمده است انتقال می‌یابد و قران علویین به سه گونه بزرگ و خرد و میانه تقسیم میشود:

بزرگ عبارت از اجتماع علویین در یک درجه فلک است تا آنکه پس از نهصد و شصت سال سیر آن یکبار بدان باز میگردد.

و میانه چنانست که علویین در هر مثلثی دوازده بار اقتران حاصل کنند و پس از دویست و چهل سال به مثلث دیگری منتقل شوند.

و خرد عبارت از اقتران علویین در یک برج و پس از بیست سال در برج دیگر بر تثلیث دست راست و در درجه یا دقایق نظیر آنست.

مثال آن چنانست که روی دادن قران در نخستین دقیقه حمل است و پس از بیست سال در نخستین دقیقه[۱] قوس و پس از بیست سال دیگر در اسد است. و همه اینها آتشی و قران خرد است آنگاه پس از شصت سال به اول حمل باز میگردد و آنرا دور قران و بازگشت قران مینامند و پس از دویست و چهل سال از آتشی به خاکی منتقل میشود زیرا برجهای خاکی پس از آتشی به آبی منتقل میشود و این قران میانه است سپس به هوایی و آنگاه به آبی انتقال می‌یابد. و آنگاه در مدت نهصد و شصت سال به اول حمل باز میگردد و آن قران بزرگ است. و این قران بر امور عظیم مانند دگرگونگی ملتها و دولتها و انتقال پادشاهی از قومی بقوم دیگر دلالت میکند.

و قران میانه پدید آمدن غلبه‌جویان و خواهندگان پادشاهی را نشان میدهد و قران خرد بر آشکار شدن سرکشان و مبلغان و ویرانی شهرها یا عمران آنها دلالت میکند.

و در اثنای این قرانات قران نحسین[۲] در برج سرطان در هر سی سال یکبار روی میدهد و آنرا چهارم[۳] مینامند. و برج سرطان طالع جهان است و در آن وبال[۳] زحل و هبوط[۴] مریخ است و اینست که این قران بر بزرگترین آشوبها و خونریزیها و پدید آمدن سرکشان و لشکرکشی‌ها و انقلاب سپاه و وبا و قحطی دلالت میکند و دوام یافتن یا پایان رسیدن این وضع وابسته بمیزان فرخندگی (سعادت) یا شومی (نحوست) در هنگام قران آن دو و بر اندازه تسییر دلیل در آنست.

۱- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «اسد است».

۲- در برخی از چاپها به غلط تحسین است.

۳- چون سرطان در منطقهٔ البروج چهارمین برج میباشد و بال آفتاب در دلو باشد و وبال قمر در جدی و وبال عطارد در قوس و حوت و زهره را در عقرب و حمل و مریخ را در میزان و ثور و مشتری را در جوزا و سنبله و زحل را در سرطان و اسد (غیاث).

۴- هبوط کواکب ضد شرف است چون کوکب بمحل هبوط رسد دلیل است بر پستی احوال منسوبات آن کوکب و هبوط آفتاب در میزانست بدرجه نوزدهم و هبوط قمر در عقرب بدرجه سوم در منزل زبانا (غیاث).

جراش[1]بن احمد حاسب (ریاضی‌دان) در کتابی که آنرا بنـام نظـام الملـک تـألیف کـرده اسـت گویـد بازگشت مریخ به عقرب در ملت اسلام اثری عظیم دارد زیرا دلیل ملت مزبور بوده است چنانکه مولد پیـامبر هنگام قران علویین در برج عقرب بوده است پس هرگاه به آنجا بازگردد برای خلفـا پریشـانی و نگرانـی روی داده است و در میان دانشمندان و دینداران بیماری فزونی یافته و تبه حالی به آنان روی آورده اسـت و چـه بسا که برخی از عبادتگاه‌ها منهدم شده است و همانا گفته می‌شود که کشتن علی، رض، و مروان از خانـدان امویان و متوکل از عباسیان درین هنگام روی داده است، بنابراین اگر احکام یاد کرده با احکام قرانات رعایت شود نتیجه آن در نهایت استواری خواهد بود.

و شاذان بلخی گفته است که دوران بقای ملت اسلام سیصد و بیست[2] سال خواهد بـود و دروغ بـودن این گفتار هم اکنون ثابت شده است.

و ابومعشر گفته است که پس از سپری شدن صد و پنجاه سال از دوران اسـلام اختلافـات بسـیار روی خواهد داد[3] و این گفتار درست نبوده است و جـراش گفتـه اسـت: در کتـب پیشـینیان دیـده‌ام کـه سـتاره شناسان، سلطنت عرب و پدید آمدن نبوت را در میان آنان، به خسرو (انوشیروان) خبر داده‌اند (و دلیل ایشان زهره است که در شرف خود بوده پس پادشاهی در آنان چهل سال باقی می‌ماند). و ابومعشر در کتاب قرانات آورده است که هرگاه (قسمت)[4] به بیست و هفت حوت برسد و در آن شرف زهره باشد و در عین حال قـران در برج عقرب روی دهد که دلیل عرب است، در این هنگام دولت عرب ظهور میکند و از ایشان پیامبر ظهور خواهد کرد و نیروی پادشاهی و مدت آن برحسب مقداریست که از درجه‌های شرف زهره بـاقی میمانـد کـه تقریبا یازده درجه از برج حوت است و مدت آن ششصد و ده سال است و ظهور ابومسلم هنگام انتقال زهـره بود و وقوع قسمت در آغاز حمل (فروردین) و صاحب بخت مشتری است. و یعقوب بن اسحاق کنـدی گفتـه است که مدت ملت اسلام به ششصد و نود و سه سال به پایان خواهد رسید زیرا زهره هنگام قران ملت اسلام در هیجده درجه و چهل و دو دقیقه[5] از حوت بوده است و بنابراین باقیمانده آن یازده درجه و هیجده دقیقه است و دقیقه‌های آن هر یک شصت است، اینست که مدت مزبور ششصد و نود و سه سال است.

یعقوب گفته است مدت ملت اسلام به اتفاق حکما موافق پیش بینی مزبور است و حروف واقع در اول سوره‌های [قرآن] با حذف مکرر و اعتبار آنها بحساب جمل به ایشان کمک می‌کند.

۱- (ا) جراس.

۲- «ینی» ۳۱۰.

۳- انتساب این پیشگویی به ابومعشر که خود در قرن سوم هجری می‌زیسته نامعقول بنظر می‌رسد و در همه نسخ هم اختلافی دیده نمی‌شود از این رو ممکن است در رقم (۱۵۰) سال یا نام ابومعشر اشتباهی از کاتبان روی داده باشد.

۴- صاحب کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل معنی قسمت در تداول منجمان گوید: موضع تسییر بحد هر کوکب که برسـد آن را درجه قسمت نامند و صاحب حد آن درجه را قاسم گویند. رجوع به متن مزبور در ذیل (قسمهٔ) شود.

۵- و سی دقیقه: (ا) و (ب) و (ک).

و من میگویم [این همان نظریست که سهیلی آنرا یاد کرده است و احتمال می‌رود که مستند سهیلی چنانکه ما آنرا نقل کردیم مقدم بر گفته کندی باشد].[۱]

و جراش گوید: از هرمزد آفرید حکیم درباره دوران سلطنت اردشیر و دیگر فرزندان وی از خاندان ساسانی پرسیده شد[۲] و او گفت: دلیل پادشاهی او مشتری است که در شرف[۳] خود بوده است و بدین سبب مشتری درازترین و بهترین سالها به او خواهد بخشید یعنی دوران فرمانروایی آن خاندان چهارصد و بیست و هفت سال دوام خواهد کرد. سپس نوبت فرمانروایی زهره فرا میرسد و در شرف[۴] خود میباشد و آن دلیل عرب است و آنها به سلطنت میرسند زیرا طالع قران میزان و صاحب آن زهره است و هنگام قران زهره در شرف خود خواهد بود و نشان میدهد که عرب هزار و شصت سال فرمانروایی خواهند کرد.

و خسرو انوشیروان از بوزرجمهر حکیم وزیر خود درباره بیرون رفتن پادشاهی از دست ایرانیان و انتقال آن به تازیان پرسش کرد. بوزرجمهر گفت بنیان گذار فرمانروایی عرب پس از چهل و پنج سال از پادشاهی انوشیروان متولد خواهد شد و مشرق و مغرب را متصرف خواهد شد و در آن روزگار مشتری سرنوشت کارها را به زهره واگذار میکند، و قران از هوایی به عقرب انتقال می‌یابد که آبی است و آن دلیل عرب میباشد. پس از این ادله برای ملت اسلام مدت گردش زهره را حکم می‌کند[۵] که عبارت از هزار و شصت سال است.

و خسرو پرویز از الیوس[۶] حکیم درین باره سؤال کرد و او هم مانند گفتار بوزرجمهر پاسخ داد.

و توفیل[۷] رومی منجم روزگار امویان گفته است که دولت اسلام[۸] تا مدت قران کبیر نهصد و شصت سال باقی خواهد ماند و هرگاه قران به برج عقرب بازگردد چنانکه در آغاز ملت اسلام نیز در آن برج بود و وضع ستارگان از هیئت و شکلی که در قران ملت اسلام داشتند تغییر پذیرد آن وقت یا عمل کردن به کیش اسلام رو به سستی و فترت میرود یا احکامی (احکام نجوم) تجدید می‌شود که موجب خلاف ظن پیش بینی شده می‌گردد.

جراش گوید و علما اتفاق دارند که ویرانی جهان بسبب استیلای آب و آتش روی خواهد داد چنانکه همه موجودات تکوینی (گیاهان- جمادات- حیوانات) نابود میشوند و آن هنگامی خواهد بود که قلب الاسد

۱- از (پ) در (ا) چنین است: و غالب چنین است که (اول حروف اول سور) مستند سهیلی است درباره آنچه از او نقل کردیم.

۲- در نسخه‌های معتبر چنین است. ولی در چاپ بیروت که صحیح بنظر می‌رسد آمده است هرمز از افرید حکیم پرسید.

۳- شرف مشتری در سرطان است (غیاث).

۴- شرف زهره در حوت است (غیاث).

۵- از «ینی» که (تقفی) است. در چاپ بیروت تفضی آمده که بدشواری می‌توان آن را توجیه کرد.

۶- «ینی» البوس.

۷- (ن ب) نوفل. و بعقیده دسلان «توفیل» Théophile است.

۸- (ن. ب) ملت.

بیست و چهار درجه را بپیماید و این بیست و چهار درجه حد مریخ است، و واقعه یاد کرده پس از گذشتن نهصد و شصت سال خواهد بود.

و جراش گفته است که پادشاه زابلستان، یعنی غزنه، در ضمن ارمغانهایی که برای مأمون فرستاد حکیم خود دوبان[1] را نیز بعنوان یادبود بسوی وی گسیل کرد و او در جنگهای مأمون و برادرش امین و در عقد درفش (لوا) برای او برطبق قواعد (اختیارات)[2] ساعت دید. مأمون دانش و حکمت او را با اهمیت بزرگی تلقی کرد و درباره مدت فرمانروایی خاندان خود از او پرسید، دوبان پاسخ داد که کشورداری در نسل او باقی نخواهد ماند و بفرزندان برادرش منتقل خواهد شد و سرانجام دیلمان از ملتی غیر عرب بر خلافت استیلا خواهند یافت و دولتی نیکو تشکیل خواهند داد که پنجاه سال دوام خواهد یافت آنگاه وضع فرمانروایی آنان به وخامت خواهد گرایید تا آنکه ترکان از شمال شرق ظهور کنند و آنها تا شام و فرات را متصرف خواهند شد و بلاد روم را فتح خواهند کرد، آنگاه آنچه خدای تعالی بخواهد روی خواهد داد.

مأمون پرسید این پیشگوییها را از کجا میگویی؟ گفت از کتب و احکام صصه بن داهر هندی که شطرنج را وضع کرده است.

و من میگویم ترکانی که پس از دیلمان بدانها اشاره کرده است سلجوقیانند و دولت آنان در آغاز قرن هفتم سپری شد.

جراش گوید: و انتقال قران به مثلث خاکی در برج حوت در سال هشتصد و سی و سه یزدگردی است و پس از آن به برج عقرب منتقل می‌شود همانجا که قران ملت اسلام در سال ۵۳ هجری بود، و گوید آنچه در حوت روی داد آغاز انتقال بشمار میرفت و دلایل ملت اسلام از انتقالی که در عقرب اتفاق افتاد استخراج میشود. و هم گوید و تحویل سال نخستین از قران اول در مثلثات آبی در دوم رجب سال هشتصد و شصت و هشت است و در این باره بطور کافی گفتگو نکرده است.

و اما مستند ستاره شناسان درباره دولتی بخصوص از قران اوسط و کیفیت هیئت فلک هنگام روی دادن آن است زیرا بعقیده ایشان درین قران دلالتی است که حدوث دولت و جهات آن از عمران و ملتهایی که زمامدار آن میشوند و شماره پادشاهان و نامها و سن و مذهب و دیانت و عادات و رسوم و جنگهای ایشان را نشان میدهد، چنانکه ابومعشر بلخی در کتاب خود بنام قرانات یاد کرده است.

و گاهی این ادله را از قران اصغر هم میگیرند و آن هنگامی است که اوسط آنها را نشان دهد، آن وقت پیش بینی درباره دولتها را ازین قران استخراج میکنند.

و یعقوب بن اسحاق کندی، منجم رشید و مأمون، کتابی در موضوع قراناتی که در ملت اسلام روی میدهد تألیف کرده است که شیعیان آنرا بنام «جفر» کتاب مورد نظرشان منسوب به جعفر صادق نامیده‌اند و

۱- «ینی» ذوبان.

۲- اصطلاح نجومی است که منجم ساعات و اوقات کارهای مهم را برحسب قوانین نجومی اختیار می‌کند.

چنانکه میگویند در آن کتاب حوادث مربوط بدولت بنی عباس را پیشگویی کرده و به نهایت دولت مزبور و انقراض آن و واقعه بغداد[1] اشاره کرده و یادآور شده است که واقعه مزبور در نیمه قرن هفتم خواهد بود و با انقراض آن ملت اسلام منقرض خواهد گردید، ولی ما به هیچ رو بر این کتاب دست نیافتیم و کسی را هم ندیدیم که از آن آگاه شده باشد.

و شاید کتاب مزبور در ضمن کتبی که هلاکو پادشاه تاتار هنگام استیلای بر بغداد و کشتن مستعصم[2] آخرین خلیفه، آنها را در دجله فرو ریخته از دست رفته باشد. و در مغرب بخشی در این باره هست که آنرا بکتاب مزبور نسبت میدهند و موسوم به «جفر صغیر» است و بظاهر کتاب مزبور برای خاندان عبدالمؤمن[3] تنظیم یافته است از این رو که تاریخ پادشاهان گذشته این دودمان بتفصیل یاد شده است و غیبگوییهای مربوط بوقایع گذشته آنان مطابق با واقع است ولی آنچه مربوط به متأخران میباشد دروغ است.

و پس از مرگ کندی در دولت عباسیان ستاره‌شناسانی پدید آمده و کتبی درباره پیشگویی وقایع داشته‌اند و با مراجعه به تاریخ طبری درباره اخبار مهدی[4] که از ابوبدیل یکی از برگزیدگان نمک‌پرورده دولت (عباسیان) نقل میکند این حقیقت آشکار میشود. ابوبدیل گوید هنگامی که ربیع و حسن همراه رشید در روزگار پدرش در غزو (جهاد) بودند مرا احضار کردند[5] من نیمه شب بسوی ربیع و حسن شتافتم و ناگهان دیدم یکی از کتب دولت یعنی پیشگوییها در نزد آنانست و یکباره دیدم مدت فرمانروایی مهدی در آن ده سال است. گفتم این کتاب بر مهدی پوشیده نخواهد ماند در صورتی که آنچه از (مدت) دولت او گذشته، سپری شده است و هرگاه بر آن آگاه گردد چنانست که شما خبر مرگش را به او داده‌اید. گفتند چاره چیست؟ من عنبسه وراق را که یکی از موالی خاندان بدیل بود خواستم و به وی گفتم این ورق را عوض کن و بجای عدد ده رقم چهل بنویس و او آنرا چنان مطابق اصل نوشت که خدا گواه است اگر رقم ده را در ورق پیشین و رقم چهل را در ورقی که او نوشته بود نمی دیدم هرگز تردید بخود راه نمیدادم که نوشته او عین نوشته پیشین است.

از آن پس مردم درباره پیشگویی دولتها بنظم و نثر و بحر رجز آثار فراوان و گوناگونی به یادگار گذاشتند که بسیاری از آنها در میان مردم پراکنده است و آنها را ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) مینامند.

برخی از آثار مزبور درباره اخبار آینده ملت اسلام بطور عموم و برخی از آنها در موضوع دولت و سلسله خاصی است و همه آنها منسوب بکسانی نامور است. ولی دلیل و قاعده مورد اعتمادی در دست نیست که صحت انتساب آنها را به گوینده هر کدام ثابت کند. و از جمله ملاحمی (چکامه‌های پیشگویی) که در مغرب

۱- بغداد در سال ۶۵۶ هجری (مطابق ۶ فوریه سال ۱۲۵۸ م) بوسیله لشکریان هلاکو مسخر و ویران شد.

۲- در چاپ پاریس به غلط «معتصم» است.

۳- عبدالمؤمن بنیان گذار دولت موحدان بوده است.

۴- پدر رشید.

۵- از (پ) در (ا) چنین است: من بسوی آنها گسیل شدم.

معروفست میتوان قصیده ابن مرانه را نام برد که ببحر طویل و بروی راء سروده است[۱] و در دسترس مردم میباشد و عامه گمان میکنند اشعار مزبور درباره پیشگوییهای عمومی است و بسیاری از اشعار آنرا بر وضع حاضر و آینده تطبیق میکنند ولی آنچه ما از مشایخ خود شنیده‌ایم مخصوص بدولت لمتونه (مرابطان) میباشد زیرا گوینده آن کمی پیش از دولت آنان میزیسته و در آن قصیده استیلای ایشان را بر سبته[۲] و استرداد آن شهر را از موالی بنی حمود[۳] و تسلط و فرمانروایی آنان را بر عدوه اندلس[۴] یاد کرده است. و دیگر از ملاحمی که در دسترس مردم مغربست قصیده‌ایست موسوم به «تبعیه» که اول آن چنین است.

«شادی کردم ولی این بحقیقت شادی من نیست،

چنانکه گاهی پرنده گرفتار هم شادمانی میکند،

و این از جهت لهو و بیهوده‌ای که می‌بینم نیست،

بلکه به علت یادآوری برخی از سبب است»[۵].

و چنانکه میگویند قریب پانصد یا هزار بیت است که در آنها بسیاری از وقایع دولت موحدان را آورده و به فاطمی و دیگر کسان نیز اشاره کرده است. و بظاهر قصیده مزبور ساختگی است.

و نیز یکی از ملاحم که در میان مردم مغرب متداولست «ملعبه‌ایست»[۶] از نوع شعر زجلی[۷] منسوب به بعضی از شاعران یهود که در آن احکام قرانات علویین و نحسین و دیگر قرانات عصر خود را آورده است.

و هم در آن از کشته شدن خود در فاس خبر داده است و چنانکه میگویند پیشگویی او درین باره درست بوده است. قصیده او بدینسان آغاز میشود:

«در رنگ این «آسمان» کبود بزرگی و برگزیدگی او هویداست، ای مردم این اشاره را دریابید!

ستاره کیوان این نشانه را خبر داده است،

و شکل[۸] را عوض کرده است که نشانه سلامت است،

عرقچین لاجوردی بجای دستار و طاشری[۹] کبود بجای سرپوش (ارزانی داشته است).

۱- در «ینی» پس از روی راء آمده است مطلع آن این است یک سطر سفید است و در سطر بعد نوشته شده است: و آن متداول است.

2 -Ceuta.

۳- رجوع به تاریخ بربر ج ۱۱ ص ۷۷ و ص ۵۵ شود.

۴- قسمتی از فاس.

۵- در «ینی» ولی هر آینه بعض از سبب بود.

۶- دسلان مینویسد: به احتمال قوی کلمه «ملعبهٔ» بر نوعی شعر اطلاق میشده است.

۷- شعر زجلی اشعاریست که به زبان محلی میسروده‌اند مانند ترانه‌ها و دو بیتهای فارسی، و رجوع به فصل آخر همین کتاب شود.

۸- در دسلان: و سرخی را ...

۹- دسلان احتمال داده که «طاشری» نوعی شب کلاه است.

و در پایان قصیده میگوید:

«این تجنیس توسط یک انسان یهودی انجام یافت، که در کنار رود فاس در روز عیـدی بـدار آویختـه میشود تا مردم از بادیه‌ها نزد او می‌آیند».

و کشتن وی ای مردم بر فراد[1] (یا بر دست فراد) خواهد بود».

و قصیده مزبور قریب پانصد بیت و درباره قراناتی است که آینده دولت موحدان را نشان میدهد.

دیگر از ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) مغرب قصیده‌ایست ببحر متقارب و روی باء در پیشگویی وقـایع دولت خاندان ابوحفص از موحدان تونس منسوب به ابن ابار. و قاضی قسـنطینه خطیـب بـزرگ ابـوعلی بـن بادیس که در گفته خود بینا بود و در علم نجوم دست داشت، به من گفت این ابن ابار بجز حافظ اندلسـی و کاتب معروفست که مستنصر او را کشت بلکه وی مرد خیاطی از مردم تونس است که شـهرت او بـا شـهرت حافظ برابر میباشد و پدرم، رحمه الله تعالی، برای من اشعاری از ملحمه (چکامه پیشـگویی) او میخوانـد کـه بعضی از آنها بیادم مانده است بدینسان: «اثر جراحت من از روزگار واژگون است که (با پیـری و فرتـوتی) بـا دندانهای سپید و درخشانش خود را بجوانی می‌نماید». و در همین قصیده در باره لحیانی نهمین پادشـاه آن دودمان گوید:

«و از لشکر خود سرداری را میفرستد و خود در آنجا منتظر میماند، آن وقت اخبار جنگ به نزد شـیخ (سردار سپاهش) می‌آید و او در کینه‌توزی مانند شتر گـر روی مـی آورد، ولـی شـیوه‌ای از دادگـری آشـکار میکند و این سیاست است که همه کس را بسوی او جلب میکند».

و در باره احوال عمومی تونس گوید:

«هر گاه ببینی آثار و نشانه‌ها محو گردیده است،

و حق هیچیک از صاحبان مناصب مراعات نشده است،

آن وقت از تونس کوچ کن و همه نشانه‌های آنرا بدرود گوی و برو.

دیری نخواهد گذشت که در آن آنچنان فتنه‌ای برانگیخته شود که بی‌گناه را بگناهکار بیفزایند».

و هم در مغرب بر ملحمه (چکامه پیشگویی) دیگری آگاه شدم که شاعر آن درباره همین دولت خاندان ابوحفص تونس پیشگویی کرده و در آن خبر داده است پس از سلطان ابویحیی که دهمین پادشـاه نـامی آن دودمان است محمد برادر وی خواهد آمد و در این باره میگوید:

«و پس از ابوعبدالإله برادر اوست، و در نسخه اصل به (وثاب) شناخته شده است»[2].

۱- فراد ج، فرد بمعانی نصف زوج و متحد آمده و فراد به معنی فروشنده و سازنده جواهر است.

۲- شعر در تمام چاپها چنین است:

و بعد ابی عبد الإله شقیقه   و یعرف بالوثاب فی نسخۀ الاصل.

←

ولی پیشگویی شاعر بحقیقت نپیوسته و آرزوی آنرا تا دم مرگ در سر می‌پرورانیده و بدان نایل نیامده است.

دیگر از ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) مغرب ملعبه‌ایست منسوب به هوشنی[1] به زبان عامـه و در بحـر مخصوص به مغرب که بدینسان آغاز میشود:

«مرا با اشکهای ریزانم واگذار.

بارانها سست شد و [اشکهایم] سست نشد.

هنگامی که مرا فرو میگذاری و بی‌وفایی آغاز میکنی دیـدگانم رودهـا روان مـی‌کننـد، [روزگـاری کـه جدایی میگزینی و بی‌وفایی میکنی، اشکهایم رودها تشکیل میدهند، مردم همه دیارها شادابند، ولی روزگـار ما چنانست که خود میدانی، و تو همچنان تابستان و زمستان و فصل میوه‌ها و بهار را از دست میدهی، یـارم گفت: اگر فغان و ناله درست است، پس بگذار بگرییم و زاری کنیم و عذر مرا بپـذیر، ای بـدبختی دامنـه‌دار، این دوران خشونت بار و خشمناک است][2].

و این ملعبه مفصل است و عامه مردم مغرب اقصی (مراکش) آنرا از بر دارند و بیشتر احتمال میرود که ساختگی باشد زیرا هیچیک از پیشگوییهای آن مقرون بصحت نشده است بجز از راه تأویل‌های عامه که آنـرا تحریف کرده‌اند یا گزافه‌گوییهای خواصی که آنها را به وی نسبت میدهند. و در مشرق به ملحمه‌ای (چکامـه پیشگویی) منسوب به ابن عربی حاتمی دست یافتم که دارای اشعار بسیار و مانند لغز و چیستان بـود و جـز خدا هیچکس از تأویل آن آگاهی نداشت زیرا مطابقت‌های عددی و رموز لغز آسـا و اشـکال حیوانـات کامـل اندام و سرهای بریده و نقش و نگار جانوران شگفت در آن داخل کرده و در پایان آن قصیده‌ای بروی لام بود و ظن غالب اینست که کلیه آنها نادرست است زیرا ملحمه‌های مزبور بر اصلی علمی مانند سـتاره شناسـی و جز آن مبتنی نیست. [و از شگفتیهایی که برخی از خواص در مصر نقل میکردند ملحمه‌ای بنام ابن عربی بود و شاید ملحمه‌ای که در مصر شنیدم بجز ملحمه یاد کرده باشد چه او درین ملحمه درباره طالع بنای قـاهره نیز سخن رانده و مدت عمران و آبادانی آنرا از طریق دلالتهای طوالع نجومی چهارصد و شصت سـال تعیـین کرده است.

و بنابرآن پایان عمر قاهره در حدود سال هشتصد و سی خواهد بود زیرا سالهای مزبور شمسی اسـت و اگر رقم چهارصد و شصت را با حساب قمری تطبیق کنیم و مطابق قاعده‌ایکه در هـر صـد سـالی سـه سـال

و چون مصراع دوم از این رو که بقیه قصیده در دسترس نیست نامفهومست دسلان فقط مصراع اول را با حـروف ریـز بصـورت شعر آورده و مصراع دوم را جزو متن کتاب با حروف درشت نقل کرده است.

۱- هوثنی: (ک) و (ا).

۲- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست. در ترجمه این ابیات چون به لغـت محلـی اسـت بیشـتر بـه ترجمـه دسلان رجوع شده است.

افزوده میشود چهارده سال هم بدان بیفزاییم رقم مزبور چهارصد و هفتاد و چهار میشود و این رقم را با سنه سیصد و پنجاه و هشت هجری که تاریخ بنای قاهره است جمع کنیم آن وقت هشتصد و سی و دو سال میشود و این در صورتی است که گفتار ابن عربی درست باشد و دلائل نجومی بصحت پیوندد][۱].

و هم شنیدم که در مشرق ملاحم دیگری هم منسوب به ابن سینا و ابن ابی العقب[۲] وجود دارد. و در هیچیک دلیلی بر درستی آنها یافت نمیشود زیرا اینگونه پیشگوییها را از قرانات استخراج میکنند. [گذشته از اینکه ملاحم ابن ابی العقب ساختگی است چنانکه ابن خلکان در ضمن شرح حال ابن القریهٔ بنقل از کتاب اغانی گوید: ابن ابی العقب و یحیی بن عبدالله[۳] از اموریست که اثبات وجود آنها دشوار است و در خارج وجودی ندارند مانند مجنون لیلی و ابن القریهٔ[۴] و خدا داناتر است][۵].

و نیز در مشرق بر ملحمه دیگری درباره اخبار آینده دولت ترک آگاهی یافتم که منسوب به یکی از صوفیان موسوم به باجریقی است و سراسر آن دارای لغزهایی است از حروف مقطع و آغاز آن چنین است:

«ای همدم من! اگر بخواهی اسرار جفر بر تو کشف شود که دانش بهترین وصی پدر حسن است[۶]،

بفهم و حرف و حساب جمل و وصف آنرا حفظ کن مانند یک آموزنده چابک هوشمند

اما آنچه را مربوط بروزگار گذشته است یاد نمیکنم بلکه در باره زمان آینده سخن میگویم،

بیبرس بسبب حاء پس از خمسه[۷] آن و حاء میم زور آور بی‌باکی که در مخفی گاه خود خوابیده است شاداب میشود».

و هم از آن چکامه است:

«شین را در زیر ناف نشانه‌ایست، قضا و حکم بدو تعلق خواهد یافت، آنچنان حکمی که با بخشیدگی نیکوکاری توام باشد، پس مصر و شام و هم سرزمین عراق از آن او خواهد بود و از آذربایجان تا کشور یمن فرمانروایی خواهد کرد».

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- ابن عقاب در (ک) و ابن عقب در چاپهای دیگر غلط است.

۳- یحیی بن عبدالله بگفته اغانی وجودی موهوم است با وجود این نامش در همه جا مشهور و اخبار ملاحم منسوب به او منتشر و مذکور. و اخبار ملاحم اخبار وقایع و جنگها و مصائب آینده عالم است (لغت نامه دهخدا).

۴- ابن قریهٔ «بضم «ق» و فتح «ر» و «ی» «مشدد» ابوسلیمان ایوب بن زید بن قیس هلالی از خطبای مشهور عرب معاصر حجاج که بسال ۸۴ درگذشته است. صاحب اغانی در ذیل ترجمه مجنون قیس عامری گوید: سه تن نامشان مشهور و اخبارشان مذکور است لکن وجود خارجی ندارند: مجنون عامری، ابن قریهٔ و ابن ابی عقب. رجوع به لغت نامه دهخدا شود. در متن (پ) ابن القربهٔ غلط است.

۵- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۶- منظور حضرت علی، ع، است.

۷- ظاهراً اشاره به خمسه متحیرهٔ یا خمسه مسترقهٔ است. رجوع به غیاث شود، ولی دسلان آنرا مرادف خمس (که بمعنی نوبت آب شتران است) دانسته است.

و هم از آن چکامه است:

«و هنگامی که طاهر از خاندان نوار[۱] کامیاب شود آنکه دلاور گستاخ و حمله‌آور تنومندی است،

سعید را که کم سن است سین معزول میکند که از «لا» «لو» و «قاف» و «نون» می آید و به او وابستگی دارد، مردی بزرگوار و دلاور و خردمند و با تدبیر است و بعد از آن مرد تنومند بمدت حاء و «این» باقی می‌ماند،

پس از باء[۲] از سالها کشتن او است.

و میم زبان‌آور و فصیح جانشین او میشود،

این شخص لنگ کلبی است بدو توجه کن در روزگار وی آشوبهای شگفت‌آوری روی میدهد،

از سوی شرق سپاهیان ترک می آیند،

رئیس ایشان جنگ آوریست از قاف، قافی که به فتنه‌ها و آشوبها کشیده[۳] شود،

پیش از آن دوران سراسر کشور شام دچار سیه روزیها میشود پس با حالتی غم‌انگیز بر خاندان و وطن زاری کن.

هرگاه! هرگاه زمین لرزه روی دهد وای بر مصر! که یک سال از سکنه خالی خواهد بود،

طاء و ظاء و عین، همه آنان زندانی و هلاک میشوند و ثروت فراوانی بی‌فایده خرج خواهند کرد،

قاف قافی بسوی احمد روانه میکند به او در آن دژ استوار خواری میرسد».

و هم از اوست:

«و برادرشان را که در میان آنان شایسته است بر میگمارند، لام الف شین او را درود میگوید».

و هم از اوست:

«پس از حاء دوران فرمانروایی آنان پایان می‌یابد و هیچیک از فرزندان آنان در هیچ روزگاری بپادشاهی نمیرسد][۴].

و دارای ابیات بسیاری است که به ظن قوی ساختگی است. و نظیر اینگونه اشعار ساختگی در روزگار قدیم فراوان بوده است که کسانی آنها را به نام دیگری میسروده‌اند.

مورخان تاریخ بغداد آورده‌اند که در روزگار مقتدر وراق «صحافی» بنام دانیالی در آن شهر کاغذها و پوستها را بطرز کاغذهای بسیار کهن میساخته و روی آنها با خطوط قدیمی حروفی از اسامی خداوندان دولت و سلطنت می نوشته و آن حروف را رموزی در باره آنان میشمرده است و چون از شیفتگی و دلبستگی

۱- بوران: (ن. ب.).

۲- (ن. ب) یاء.

۳- (ن. ل) جد.

۴- قسمت داخل کروشه در بعضی از چاپهای مصر و بیروت نیست.

ایشان به ارجمندی و جاه و جلال آگاه بوده است خطوط و رموز مزبور را بـر وفـق تمـایلات آنـان تفسـیر و توجیه میکرده و آنها را بمنزله ملاحمی جلوه‌گر میساخته است و در نتیجه این تزویر از ایشان ثروت بسیاری بچنگ آورده و به همه آرزوهای خویش نایل آمده است. چنانکه وی در یکی از همینگونه دفاتر خـود حـرف میم را سه بار نوشته و آنرا نزد مفلح، یکی از موالی مقتدر که در پیشگاه خلیفه منزلتی بلند داشـته، بـرده و گفته است این حروف کنایه از تست یعنی میم اول کنایه از مفلح و میم دوم کنایه از مولی و میم سوم کنایه از مقتدر است. سپس مطابق تمایلات و آرزوهای مفلح درباره رسـیدن بـه قـدرت و جـاه و جـلال و مراتـب پادشاهی شرحی از این مقوله به وی گوشزد کرده و از آینده درخشـان او خبـر داده اسـت و بـا زرانـدودی و تزویر علاماتی از کیفیات و حالات معمولی وی بر شمرد و آنگاه مفلح ثروتی به وی بخشـید کـه او را تـوانگر ساخت. سپس بهمان شیوه‌ای که دانیالی «وراق مزور» مفلح را فریفت حسن بـن قاسـم بـن وهـب را کـه از وزیران معزول بود فریفت و ورقه‌ای نزد وی آورد و نام او را نظیر همانگونه حروف بر من نوشت و علاماتی بر آن ترسیم کرد که نشان میداد او در دوره هجدهمین[1] خلیفه بوزارت خواهد رسید و امـور بدسـت او بهبـود خواهد یافت و دشمنان سرکوب خواهند شد و دنیا در دوران وزارت وی آبادان خواهد گردیـد و مفلـح را بـر مضامین اوراق آگاه کرد و از این نوع پیشگوییها و حوادثی که برخی از آنها بوقوع پیوسته و برخی هنوز روی نداده بود و بسیاری از اتفاقات و ملاحم دیگر در آن اوراق نوشته بود و همه آنها را به دانیال «پیامبر» نسبت داد. مفلح سخت درشگفت شد و سپس مقتدر را بر آن اوراق واقف سـاخت و از رمـوز و علامـات آن بـه ابـن وهب راه یافت (علائم را بر وی منطبق دید) و یک چنین نیرنگ سر تا پا دروغ و آمیخته به مجهولاتی نظیـر لغزهای موهوم یاد کرده موجب وزارت وی گردید.

و بظاهر ملحمه‌ای که به باجریقی نسبت میدهند نیز از نوع همین گونه تزویرهاست.

و من از شیخ کمال الدین[2] پیشوای حنفیه که از بیگانگان ساکن مصر بود درباره این ملحمه و باجریقی که منسوب به او بود و این ملحمه را به وی نسبت میدادند پرسش کردم و شیخ که بطریقت‌های آنان آگاه و از فرقه معروف به قلندری[3] بود که ریش تراشیدن را بدعت کرده‌اند گفت: باجریقی درباره پادشاهان همعصـر خود بطریق کشف سخن میگفته و به مردانی که آنها را میشناخته اشاره میکرده است و هر یک از آن مردان را میدیده است برای آنکه بطور لغز از آنان تعبیر کند حروف معینی در ذهن خود می‌اندیشیده و بوسـیله آن حروف به آنها اشاره میکرده است و چه بسا که با آنان قرار میگذاشته است منظور خود را در چند بیت کوتاه بسراید و آن وقت کسانی ابیات مزبور را از وی نقل میکرده و مردم با دلبستگی و علاقـه فـراوان آنهـا را فـرا میگرفته و بمنزله ملحمه مرموزی تلقی میکرده‌اند، و سپس دروغگویان و جعل کنندگان در هر عصر بهمـان

۱- دوازدهمین خلیفه: (ک). مقتدر هیجدهمین خلیفه عباسی بوده است.

۲- «ینی» اکمل الدین.

۳- فرندلیه (ب).

سبک بر ابیات آن می‌افزوده و مردم را بگشودن رموز آنها سرگرم میساخته‌اند در صورتی که حل رموز مزبور امری ممتنع است زیرا هر رمزی بوسیله قانونی کشف میشود که از پیش آن را بشناسند و یا برای همان رمز وضع کنند.

در صورتی که دلالت اینگونه حروف را بر مقصودی که از آنها اراده شده تنها همـان گوینـده میدانـد و مخصوص به اوست. من سخنان این مرد (شیخ کمال الدین) را همچون درمان شفا بخشی یـافتم کـه حالـت تردید آمیز مرا نسبت به نادرستی ملحمه باجریقی بیقین مبدل ساخت.

اگر خدا ما را رهبری نمی فرمود ما رهبری نمی شدیم[۱]. [آنگاه پس از چندی هنگـامی کـه در موکـب سلطان در سال ۸۰۲ به دمشق وارد شدم و عهده‌دار منصب قضای مالکیان مصـر بـودم در شـهر دمشـق بـه تاریخ ابن کثیر[۲] دست یافتم و در ذیل حوادث سال ۷۲۴ شرح حال باجریقی را بدینسان دیدم:

شمس الدین محمد باجریقی کسی است که فرقه گمراه باجریقیه به وی منسوبست و معلوم است کـه ایشان منکر صانعند. پدر باجریقی جمال الدین عبدالرحیم بـن عمـر موصـلی مـردی شایسـته[۳] و از علمـای شافعی بود و در بعضی از مساجد دمشق تدریس میکرد و پسر او در میـان فقیهـان پـرورش یافـت و انـدکی بکسب علم مشغول گردید سپس بطریقت سلوک روی آورد و گروهی که معتقد بطریقت او بودند ملازمت او را اختیار کردند، سپس قاضی به ریختن خون او فتوی داد و او بسوی مشرق گریخت. آنگاه دلایلی اقامه کرد بر اینکه میان او و گواهانی که بر خلاف وی گواهی داده‌اند دشمنی و عداوت خصوصی بوده است و در نتیجه قاضی حنبلی بمنع کشتن او رأی داده است.

و پس از آن مدت چند سال در قابون[۴] اقامت گزید و در شب چهارشنبه شانزدهم ربیع الاخر سال ۲۴ (۷۲۴) زندگانی را بدرود گفت. و ابن کثیر گوید: و این ابیات از قصیده باجریقی درباره جفر منظوم است:

«بشنو و حرف و حساب جمل و وصف را،

از روی فهم مرد ماهر هوشیاری از بر کن،

در آهنگ حمله به مصر و حوادث شام پروردگار آسمانها نیکیها و رنجها پدید می آورد،

بیبرس بعد از خمسه آن از جام سیراب میشود،

و حا و میم دلاور حمله‌وری است که بر روی خشت و آجر خوابیده است،

۱- وَ ما كُنّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا الله ۷: ۴۳، در چاپهای مصر و بیروت پس ازین آیه فصـل بدینسـان پایـان مـی‌یابـد: و خـدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بعنایت اوست».

۲- عمادالدین ابوالفدا اسماعیل بن کثیر (۷۰۱- ۷۷۴) در دمشق کسب علم و استماع حدیث کرده، او را کتب بسیاریست از آن جمله کتاب البدایهٔ و النهایهٔ مشتمل بر وقایع عالم تا دو سال قبل از مرگ خود او (یعنی ۷۷۲) و ابن خلدون بـه همـین کتـاب دست یافته (از لغت نامه دهخدا).

۳- در متن چاپ (پ) بجای صالح «صالحل» است.

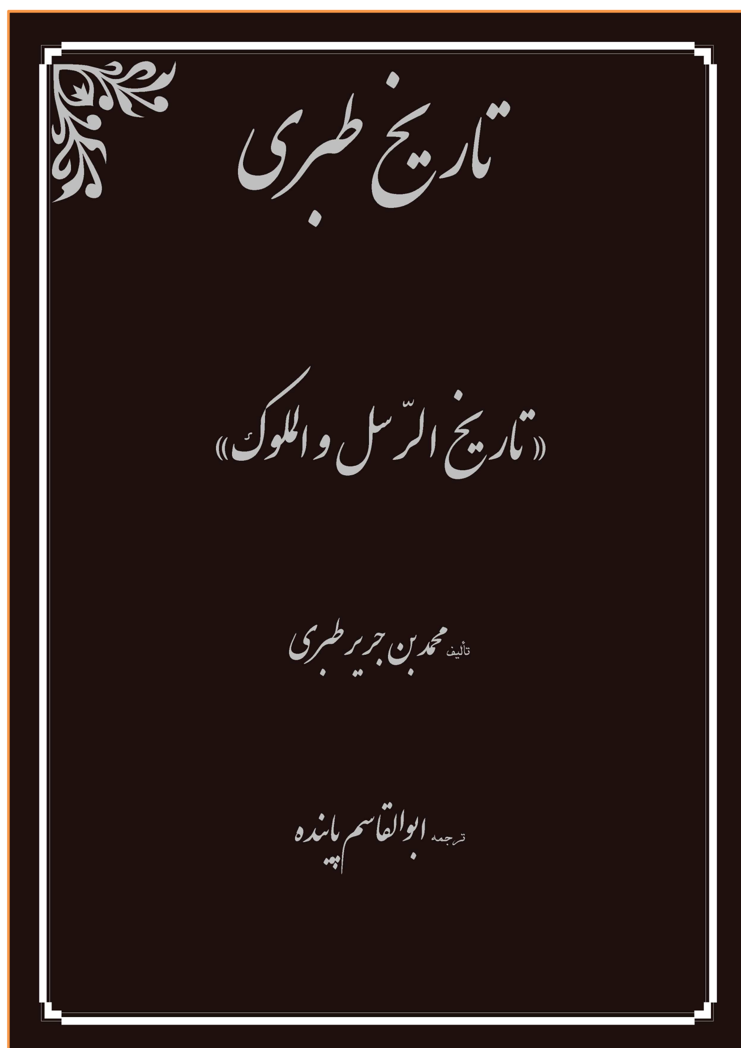
۴- دهکده‌ایست در نزدیکی دمشق.

دریغا بر جلق (دمشق) که مصائبی به ساحت آن میرسد،
و مسجد جامع خدا را که چگونه بنیان نهاده‌اند ویران میسازند،
دریغا بر آن شهر چقدر دشمنان دین پدید می آیند، چقدر میکشند،
و چه بسیار خون عالمان و مردم عامی که ریخته میشود،
و چه زاریها و شیونها و چه اسارتها و چه تاراجها روی میدهد.
و شهر را میسوزند و چه کسانی از جوان و پیر که دستخوش حریق میشوند،
و سراسر جهان و نواحی به سبب ایشان تیره و تاریک است،
حتی کبوتران بر شاخه‌های درختان نوحه سرائی میکنند.
ای مردمان آیا دین یار و یاوری ندارد؟
برخیزید و از هر سوی خواه دشت و خواه سنگلاخ بسوی شام بشتابید،
ای مردم عرب عراق و مصر و صعید بشتابید،
و کفر را با عزمی استوار در آن شهر نابود سازید».
باب سوم کتاب پایان یافت،

و سپاس مخصوص خدای یگانه است][۱]

پایان جلد اول

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست.



تاکنون منتشر شده است:

متن کامل و تایپ شده

تاریخ طبری

تألیف

محمد بن جریر طبری

ترجمه

ابولقاسم پاینده

در شانزده جلد به همراه احوال و آثار طبری